LA VIE SPIRITUELLE

N° 355 Octobre 1950

SOMMAIRE

★

LA VIE CARTUSIENNE

G. HOCQUARD. La solitude cartusienne et la cellule..... 227

UN CHARTREUX. Notre ascèse cartusienne 241

H. LUBIENSKA DE LENVAL. Du silence 254

Tous les baptisés n'ont pas la vocation cartusienne, mais l'appel de Dieu à la solitude, qui se fait irrésistible pour les disciples de saint Bruno (que l'Église fête le 6 octobre), ne peut manquer de se faire entendre à tous les disciples du Christ, fussent-ils appelés à vivre en plein monde.

A celui qui a des oreilles pour entendre, la solitude de saint Bruno n'est pas une évasion du monde : si elle est, négativement, absence au monde et oubli total de soi, elle est, positivement, présence à Dieu, anticipation du ciel et fructifie en charité fraternelle (G. Hocquard).

Par-delà ses frères, c'est à tous les religieux et religieuses que s'adresse le Chartreux, dont nous publions une conférence spirituelle au sujet de la Règle : celle-ci, comme la vertu, est un moyen providentiel d'aller à Dieu et non pas une fin. Il faut la pratiquer, dit le disciple de saint Bruno, « sans y penser, tout naturellement et simplement en cherchant Dieu ».

Pour clore cet ensemble cartusien, Mme Lubienska de Lenval présente à nos lecteurs un ouvrage où se trouvent rassemblées les notes d'un Chartreux anonyme qui feront la joie de tous ceux qui connaissent la nostalgie de l'Unique nécessaire.

NOTRE SANCTIFICATION

MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, O.C.D. La sécheresse contemplative 261

Autour d'une belle synthèse de la spiritualité thérésienne, — dont le premier tome est déjà paru sous le titre Je veux voir Dieu, *— le T. R. P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus a bien voulu nous confier un chapitre du second tome, actuellement sous presse. Sécheresse contemplative, dans le vocabulaire de saint Jean de la Croix, quiétude savoureuse, dans celui de sainte Thérèse d'Avila, sont ces premières formes de la contemplation au sujet desquelles nous sont donnés ici des conseils lumineux, appuyés sur l'expérience de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.*

M. GAUCHERON. L'ESPRIT RELIGIEUX EST ESPRIT DE VÉRITÉ.... 286

Nous sommes heureux de publier une conférence de retraite d'un aumônier de religieuses hospitalières s'adressant aux Sœurs professes perpétuelles pour leur rappeler le primat de l'esprit sur la lettre et l'exigence de vérité, sans lesquels la vie religieuse n'est qu'un cadavre sans âme.

J. GUILLET, S.J. DES PUISSANCES SATANIQUES A SATAN. *Antécédents bibliques de la révélation évangélique* 296

« Grâce à la révélation de Jésus, l'histoire biblique s'éclaire, le tentateur a trouvé son nom: Les thèmes de l'Ancien Testament s'ordonnent et s'illuminent. Entre le serpent trompeur, le satan accusateur, les capitales séductrices, les rois persécuteurs, se révèle la parenté profonde. Perçant l'ombre qui les dissimulait, le regard souverain de Jésus éclaire ces formes confuses, tentacules d'un monstre unique frappé à mort. »

CHRONIQUES

M. CARROUGES. LE SCANDALE DE L'HAGIOGRAPHIE 307

Il s'agit du style et de la présentation qui déshonorent la plupart des ouvrages d'hagiographie.

A TRAVERS LES REVUES

L'Osservatore Romano. — La Croix. — The Tablet. — La Documentation Catholique. — Ephemerides Liturgicae. — La Maison-Dieu. — Église vivante. — Nouvelle Revue Théologique, p. 311.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés, p. 319.

LA SOLITUDE CARTUSIENNE ET LA CELLULE

Bruno ne devait pas rester longtemps dans la solitude de la Chartreuse. Six ans après son arrivée, son ancien élève, Eudes de Châtillon, devenu pape sous le nom de Urbain II, l'appelait auprès de lui pour utiliser ses conseils. Nous ignorons si Bruno composa une Règle; il semble que non[1]. En tout cas, nous voyons vers 1121 et même 1120 le prieur dom Guigues Ier rédiger, à la demande des prieurs des autres Chartreuses et de l'évêque de Grenoble, les usages traditionnels du monastère pour permettre aux autres maisons récemment fondées de s'y conformer.

La pensée de Guigues apparaît surtout dans le dernier chapitre[2]. C'est une très belle exhortation à laquelle il faut nous arrêter un instant. D'abord le prieur fait remarquer (§ 3) que, se trouvant indigne d'imiter tant de saints et de sages et les Écritures elles-mêmes, qui ont fait l'éloge de la solitude, il n'en parlera pas longuement. Puis il rappelle que dans l'une et l'autre Alliance, les secrets les plus grands et les plus profonds ont été révélés aux amis de Dieu quand ils

---

1. Les fondateurs ne commençaient pas alors par composer ou écrire une règle avant de chercher ensuite des sujets pour la suivre. Il est frappant, en effet, qu'à Cîteaux, Camaldoli, et aussi à la Chartreuse, les premiers statuts ne furent établis qu'un demi-siècle après la fondation, donc après plusieurs années d'expérience.

2. Chap. LXXX, *De commendatione solitariae vitae*, *P. L.*, t. 153, col. 755-758.

se trouvaient dans la solitude. Et, dans les paragraphes suivants (§§ 5-11), il détaille les exemples qui illustrent cette pensée; modèles bibliques tout d'abord : Isaac, Jacob, Moïse, Élie, Élisée, Jérémie; modèles du Nouveau Testament : Jean-Baptiste, le Christ lui-même; exemples plus récents des grands moines. Il ne cite que les ermites : Paul de Thèbes, Antoine le Grand, Hilarion et Benoît de Nursie, ce dernier parce qu'il commença d'abord par pratiquer la vie solitaire. Et la plume de Guigues s'anime : « Considérez par vous-mêmes quels avantages ces hommes trouvèrent dans la solitude et vous reconnaîtrez que la suavité de la psalmodie, l'application à la *lectio divina*, la ferveur de la prière, les profondeurs de la méditation, les ascensions de la contemplation, le baptême des larmes ne se peuvent nulle part mieux réaliser que dans la solitude[3]. »

Dans une lettre[4] qui constitue un véritable « appel à la vie solitaire », le même prieur nous montre que la vie dans la solitude, pénible au début, devient ensuite aisée et finit par placer le moine dans un mode de vie tout céleste : c'est une vie forte dans l'adversité, confiante aux moments du doute, humble dans les succès, sobre, simple, chaste; dénuée de toute ambition terrestre, elle confère tous les biens et les meilleurs.

Sur l'importance de la solitude, nous interrogerons un dernier témoin, un ancien Abbé prémontré anglais, Adam Scot. Peu après 1182, il entra à la Chartreuse de Witham, en Angleterre, où il écrivit un traité qui eut l'honneur d'être présenté à un chapitre général de la Chartreuse. Le titre du traité est à lui seul suggestif : *De quadripertito exercitio cellae*, du quadruple exercice de la cellule[5]. Nous en repar-

3. *Consuetudin.*, Dom. Guigonis. chap. lxxx, § 11, *P. L.*, 153, col. 757-758.

4. Le texte de cette lettre a été publié par Dom A. Wilmart, sous le titre « L'appel à la vie cartusienne suivant Guigues l'Ancien », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 14 (1933), pp. 337-348; le texte se trouve pp. 346-348.

5. Dom A. Wilmart a finalement pu restituer ce traité à son véritable auteur « Magister Adam Cartusiensis », dans les *Mélanges Mandonnet*, II (1930), pp. 145-161, où sont résumés tous les travaux antérieurs sur la question. Mlle M.-M. Davy a rapidement résumé ce traité dans « La Vie solitaire

lerons encore. Retenons pour l'instant ce que Maître Adam a trouvé à la Chartreuse; trois avantages surtout : l'ascèse, la solitude et le mépris du monde. Et s'inspirant de saint Paul quand il met la charité hors de pair dans l'énoncé des trois grandes vertus théologales, il ajoute : *Tria hæc : major autem est cellae solitudo*[6]. Pour lui comme pour les autres témoins que nous venons d'entendre, la solitude seule permet la contemplation. Mais il faut, maintenant, faire un pas de plus.

Comment la solitude permet-elle la contemplation ? Pour les Chartreux comme pour les anciens ermites d'Égypte, elle implique avant tout la garde de la cellule.

La cellule![7] Ne nous figurons surtout pas qu'il s'agit ici d'un espace étroit et fermé, d'une sorte de cachot, aux murs blanchis à la chaux, d'un cadre artificiellement sévère et volontairement inhumain ! Les ermitages cartusiens, à l'imitation de ceux des anciens moines, se trouvent dans les sites les plus beaux qui soient; ce n'est pas un hasard : ils gardent le contact avec la formidable et tonifiante beauté du désert.

Mais ce n'est pas seulement le cadre extérieur qui invite à une vie empreinte de beauté. Les motifs qui justifient la garde de la cellule rejoignent ce même souci. Sur ce point, nous allons une fois de plus interroger nos vieux témoins, Chartreux ou étrangers, qui les ont vus ou connus. Cette fois, nous remonterons le cours des âges, depuis le traité de Maître Adam jusqu'à saint Bruno lui-même.

Maître Adam Scot nous avertit qu'il ne faut pas aller très loin pour trouver la raison d'être de la cellule. *Cellula*, dit-il, selon une étymologie que nos modernes appétits intellectuels trouvent un peu légère, *cellula* signifie *celi aula*, la

---

cartusienne, d'après le « *De quadripertito exercitio cellae* » d'Adam le Chartreux », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 14 (1933), pp. 124-145.

6. *Liber de quadripert. exerc. cellae*, chap. II, *P. L.*, 153, col. 805 D.

7. Sur la cellule, voir nos remarques dans un bref article : « Solitudo Cellae », à paraître dans les *Mélanges L. Helphen*.

cour du ciel. La cellule est déjà le ciel, le paradis[8]. Nous avons déjà entendu saint Bruno lui-même nous dire que sa solitude était le paradis. Mais Adam Scot n'est pas seul à raisonner ainsi. Un grand cistercien, ami de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, écrit une très belle lettre aux Chartreux du Mont-Dieu. Dans cette « lettre d'or », comme elle fut appelée à juste titre par des hommes qui s'y entendaient en fait de vie spirituelle, Guillaume nous explique également que la cellule évoque le ciel. *Celi* et *cella*, dit-il, ont la même origine : ils viennent du verbe *celare*, qui signifie « cacher ». En effet, la même réalité est cachée dans l'un comme dans l'autre et l'occupation du ciel, vaquer à Dieu, est exactement celle de celui qui habite la cellule[9]. Pierre, Abbé de Celle au diocèse de Troyes et qui devait mourir en 1183 évêque de Chartres fut, lui aussi, l'ami et l'admirateur des Chartreux, particulièrement de ceux du Mont-Dieu[10]. Il leur écrit : « Vous n'êtes pas des étrangers, mais des habitants de plein droit de la cellule et du ciel[11]. » Lui aussi joue sur les mots *celi* et *cella* et s'appuie implicitement sur saint Paul (Eph., 2, 19).

Nous n'allons pas ergoter sur ces étymologies; nous avons plutôt à apprendre, à comprendre, qu'à discuter. Retenons donc que pour le Chartreux la cellule c'est déjà le ciel au sens plénier, absolument réel et spirituel du mot[12]. Mais comment cela peut-il se réaliser ?

---

8. *Liber de quadripert. exerc. cellae*, chap. v, *P. L.*, 153, col. 810.

9. *Guillaume de Saint-Thierry, Epistola ad Fratres de Monte Dei*, chap. XIX, éditée par M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire*, Paris, 1940, p. 78 (texte latin).

10. Voir Dom J. Leclercq, O. S. B., *La Spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, pp. 20 et 21.

11. *Epistola 46, ad Simonem priorem*, *P. L.*, 202, col. 467 C.

12. On remarquera l'accent mis sur la vie dans le ciel. La tradition monastique antérieure insistait plutôt sur le « désir du ciel » à venir; voir M.-Ch. Barrier, *Les Activités du solitaire en Chartreuse, diplôme dactylographié*, Grenoble, 1948, pp. 8 et 9, note 17. Dans son *De contemplatione* (inédit) le Chartreux Guigues du Pont (mort en 1297) ne craint pas d'affirmer que s'il y avait un noviciat pour entrer au ciel, les Chartreux en seraient dispensés, car, sur terre déjà, ils mènent la vie du ciel : *Nec jam erit nouitius in ordine*

Écoutons Maître Adam. La cellule, c'est Bethléem, et pour iverses raisons. D'abord, comme dans la Bethléem histo- ique, la Vierge a mis au monde son Fils, le Christ; de nême dans cette Bethléem spirituelle qu'est la cellule, le noine reçoit le fruit salutaire de la sainteté et la commu- ique au monde. Voilà, pour nous qui ne mesurons plus ssez l'efficacité, la puissance que possède par elle-même oute réalisation spirituelle. Ensuite, Bethléem est la maison u pain. Le pain, la nourriture spirituelle que le moine rouve dans sa cellule justifie ce rapprochement. Or, il rrive le temps de la famine comme aux jours de Noémi ! Iais il faut bien se garder d'imiter Noémi, Dina et d'autres ui ont fui dehors, comme Abel en son temps, et se sont erdus. Nous apprenons ainsi tout à la fois la grandeur, es beautés de la cellule et les motifs d'y demeurer absolu- nent.

Cependant, gardons-nous de croire qu'il ne s'agit ici que le la garde matérielle de la cellule. Aux moments pénibles lu *taedium* — qu'avaient déjà décrit les anciens — du dé- espoir, le solitaire peut être tenté de s'enfuir hors de la olitude. Pourtant, dans nos textes, il s'agit de bien davan- age ! Il n'est pas question seulement d'une banale fuite ors du monastère. La garde de la cellule doit comporter on plein sens intérieur. Pour un vrai Chartreux, ce n'est as demeurer réellement dans sa cellule que d'y être présent le corps et absent par l'esprit. Il faut demeurer au ciel, 'est-à-dire vaquer à la contemplation. C'est l'occupation uni- ue du solitaire ou, comme dit Adam, du « célicole », de l'ha- itant du ciel. Dans la cellule, l'âme fidèle reçoit, comme notre remier père au paradis, la visite du Verbe de Dieu. Dans ette nouvelle Bethléem s'accomplit, à tout instant, une ncarnation spirituelle[13]. La cellule est donc la seule am-

---

elestium monachorum et angelorum, cum expleuerit nouitiatum suum, per ratiam illud officium celebrando et exercendo, quod perfecte agitur in so- ietate ciuium supernorum. De Contemplatione, lib. II, chap. IV, p. 39, de la opie manuscrite de Dom Artaud Sochay.

13. Adam Scot, *Liber...*, chap. V, col. 816-817; voir une idée semblable dans

biance, le seul milieu de vie où peut s'épanouir le solitaire; il en a besoin comme le poisson de l'eau [14]. Voilà la raison profonde du genre de vie que mène le Chartreux. Le solitaire demeure dans sa cellule, et de là il mène spirituellement le monde. Il n'a pas besoin de sortir et de s'adonner à l'activité apostolique; Maître Adam avait été un prédicateur célèbre, Maître Bruno, en son temps, un écolâtre réputé. Ils avaient connu la puissance et la grandeur de l'action apostolique et ils devaient connaître maintenant, au moins pour Adam, qui écrit au début de sa vie cartusienne, certaines tentations qui peuvent assaillir le solitaire. La sirène séductrice lui fait entendre ses chants et berce l'insensé qui consent à quitter spirituellement sa cellule pour l'écouter. Et, pour protéger contre lui-même le moine qui pourrait être ainsi tenté de vaine gloire, il explicite devant lui les pensées qui alors peuvent monter à son esprit : « Tu possèdes pleinement une science profonde, une brillante éloquence, l'aiguillon de la sensibilité dans le cœur, la parole du devoir dans la bouche ! Quelle est l'utilité de tous ces dons ? Ne demeurent-ils pas cachés ? Montre-toi au monde, dans lequel, si tu le veux, tu peux vivre de façon à ne point appartenir au monde; ne te renferme pas plus longtemps dans ta maison ! Tu sais qu'il est beaucoup plus fructueux et plus utile de sauver un grand nombre d'âmes que de te sauver tout seul !... » Et Adam de conclure avec force : « Ne sors pas spirituellement de ta cellule [15]. »

Guigues Ier, dans ses *Coutumes*, ne recourt guère au symbolisme pour exposer sa pensée sur la garde de la cellule; il rappelle la loi; son langage est plus bref, quoique empreint d'une grande ferveur. Au reste, il nous renseigne en même temps sur ce que fait le solitaire dans sa cellule. Il y passera la majeure partie de sa journée; il faut y demeurer avec zèle, éviter les occasions d'en sortir, sauf si les *Coutumes*

Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola...*, chap. xxii, éd. M.-M. Davy, pp. 79-80.

14. Adam Scot, *Liber...*, chap. ix, col. 815.

15. Adam Scot, *Liber...*, chap. x, col. 817-818.

le permettent[16]. Et il précise. Sans le suivre dans le détail, notons quelques faits intéressants. Les matines et les vêpres sont chantées en commun dans l'église, les autres heures de l'office canonial récitées dans la cellule, sauf aux jours de fête[17]. Le moine a sous la main, dans sa demeure, tous les objets nécessaires à son usage de façon à éviter d'en sortir[18]. Les dimanches et jours de fête seulement, il mange avec ses frères. Rappelons que le Chartreux subvenait à toutes ses nécessités, entretien de la cellule, cuisine, lavage (une grande bassine lui était donnée pour cela)[19]. On voit que les dispositions les plus menues des *Coutumes* se ramènent à ce principe que la garde de la cellule est de rigueur. En somme, la vie de communauté, ce qui restait de vie cénobitique, ne formait qu'un cadre où s'insérait la vie érémitique, laquelle n'abandonnait jamais sa primauté[20].

L'abondant témoignage de Guigues Ier est-il corroboré par celui de saint Bruno? Hélas! il ne nous reste de lui que quelques rares écrits et en particulier deux lettres. Du moins sa vie est intéressante à examiner et éloquente à souhait. Quand saint Bruno quitte Reims, où on voulait le promouvoir archevêque comme successeur du trop célèbre Manassès, il pense trouver la solitude à Sèche-Fontaine, dépendance de Molesme. Il y arriva avec plusieurs compagnons. Mais Guibert de Nogent nous apprend que Bruno fut gêné par les trop nombreuses visites et se trouvait trop attiré hors de sa cellule. Il s'enfuit alors vers Grenoble pour aller se cacher dans le désert de Chartreuse[21]. Après sa mort, le moine Gaubert, de l'abbaye de Saint-Quentin de Beauvais, devait noter sur le Rouleau des morts, parmi les autres éloges de ses contemporains, que Bruno avait été de son temps

16. *Consuetud.*, Dom Guigonis, chap. xxxi, § 1, *P. L.*, 153, col. 703-704.
17. *Consuetud.*, Dom Guigonis, chap. xxix, § 6, col. 701-702.
18. *Ibid.*, chap. xxviii, § 6, col. 695-696.
19. *Ibid.*, chap. xxviii, § 5, col. 695.
20. « Sur la vie de la première communauté cartusienne », voir Th. Forest, *Bruno, le premier Chartreux*, diplôme dactylographié, pp. 32-40.
21. Guibert de Nogent, *De vita sua*, l. I, cap. xi, éd. Bourgin, p. 32. Voir Forest, *op. cit.*, pp. 25-26.

le seul homme qui eût vraiment renoncé au monde[22]. Nous savons qu'en Italie du Sud il avait pu retrouver la solitude et fonder un nouvel ermitage. C'est de là que nous l'avons vu écrire à son ami Raoul le Verd. Il est légitime de supposer que la coutume de garder la cellule a été fixée par lui. L'expérience des grands moines permit ensuite d'en faire l'éloge dont nous venons de recueillir quelques échos.

Nous avons entendu déjà saint Bruno nous parler d'un « actif loisir ». Dans la solitude, dit-il, *otium celebratur negotiosum et in quieta pausatur actione*[23]. Ce serait l'endroit de dire un mot des occupations du solitaire; mais finalement toutes ses activités se réduisent à une seule, la contemplation[24]. Nous nous bornerons, dans les pages qui suivent, à expliquer rapidement comment la solitude et la garde de la cellule garantissent et rendent possible le repos de la contemplation, le *quies cellae*.

Ici nous retrouvons normalement les modèles bibliques déjà évoqués plus haut. Ils sont tellement suggestifs et permettent de façon simple et immédiatement accessible de voir comment le solitaire réalise vraiment sa vie dans le paradis. Point de théorie, rien qui puisse accorder la moindre satisfaction à une curiosité d'intellectuels et par là

---

22. Titre funèbre, nº 81, *P. L.*, 152, col. 578 A.

23. *Lettre à Raoul le Verd*, éd. Wilmart, *Rev. Bén.*, 51 (1939), p. 266, l. 45.

24. Mlle Barrier a longuement traité cette question dans son travail. Guidée par Adam Scot, qui trouve dans le symbolisme des quatre fleuves du Paradis une division commode en quatre activités principales, elle étudie successivement l'*actio* ou prédication muette par le moyen de la copie des livres, la *lectio divina* qui sera appliquée (*studiosa*) et de caractère essentiellement spirituel, la *meditatio* qui constitue une véritable *ruminatio* des lectures faites dans les textes sacrés, la contemplation enfin (*oratio medullata*) dans les diverses formes de prière que pratique le Chartreux. Tout revient, en somme, à une même activité prépondérante, unique et fort simple : la vie avec Dieu, vie céleste, vie angélique, vie contemplative. Comme on voit, les activités du Chartreux sont celles de tous les moines de son temps; mais elles se réalisent dans la solitude; ce trait à lui seul suffit pour leur donner une coloration caractéristique et à les différencier nettement des exercices de la vie cénobitique.

détourner de Dieu l'esprit du moine pour l'attacher à quelque chose de créé, voire à son petit moi individuel.

C'est Marie tout d'abord, assise aux pieds du Seigneur pour l'écouter, alors que Marthe vaque aux œuvres de l'action [25]. David déjà avait brûlé du désir ardent d'atteindre ce *quies*. Incapable d'y parvenir par ses propres forces, il demande à Dieu de lui donner des ailes comme à la colombe. Mais où va-t-il trouver ce *quies*? « Voilà que je m'enfuis, dit-il, et que je demeure dans la solitude » : *Ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine* (Ps. 54, 8) [26]. C'est Énoch ensuite que l'on vit se promener avec Dieu et qui disparut alors, car le Seigneur l'avait emporté (Gen., 3, 24). En effet, ceux qui se vouent à Dieu seul n'ont plus cure des affaires terrestres; le *quies* qu'ils goûtent implique d'abord une disparition hors de ce monde [27]. L'exemple d'Abraham révèle que le repos contemplatif présuppose le sommeil de toutes les préoccupations extérieures. Tout dans l'esprit du solitaire doit être éteint pour que l'âme puisse dans le silence et la pureté intérieure entendre les paroles secrètes que le Seigneur murmure à son oreille [28]. La mort et la sépulture de Sara enfin signifient la vie du moine caché en Dieu [29].

Pourtant, il ne suffit pas de dire que le *quies cellae* signifie la mort au monde et à tout ce qui est visible [30]. Il constitue un effacement, une disparition totale du moi humain dont Élie et Jacob nous offrent l'exemple [31]. Jacob, en parti-

25. Adam Scot, *Liber...*, chap. v, col. 810 B. Cf. *Consuetud.*, chap. xvi, § 2, *P. L.*, 153, col. 667-668 (à propos des fonctions du procureur).

26. Adam Scot, *Liber...*, chap. vi, col. 812 D.

27. Adam Scot, *Liber...*, *loc. cit.* L'entrée dans la solitude, comme d'ailleurs la réclusion (et auparavant déjà la profession monastique), était une sorte de mort, de sépulture; voir Dom L. Gougaud, O. S. B., *Ermites et Reclus*, p. 74, surtout note 1.

28. Adam Scot, *Liber...*, chap. vi, col. 811 C D.

29. *Ibid.*, col. 811 D.

30. On repense aussitôt au troisième renoncement dont parle Jean Cassien, Conférences avec les Pères du désert, troisième Conférence, § 6.

31. Pour Élie, Adam Scot, *op. cit.*, chap. vii, col. 813; pour Jacob, *op. cit.*, chap. xi, col. 823-824.

culier, atteint le *locus voluptatis* du *quies* au moment du coucher du soleil, c'est-à-dire quand l'ardeur de la tentation faiblit. Comme le Chartreux dans sa cellule, il trouve alors, il découvre que Dieu est dans ce lieu et qu'il ne le savait pas !

Maître Adam n'est pas seul à nous proposer ce genre de modèles. Dans ses *Coutumes* déjà, Guigues les mentionnait, comme nous l'avons observé. Et nous avons vu qu'il parle aussi de Moïse, de Jean-Baptiste, des grands ermites de l'antiquité chrétienne, dont le Chartreux renoue et continue la tradition. Nous rencontrons ici une coutume monastique très ancienne. Mais il est remarquable que chez nos Chartreux ces modèles représentent surtout le repos que l'ermite trouve *dans la solitude*[32].

De ces modèles bibliques que nous venons d'évoquer rapidement, deux idées essentielles se dégagent qui éclairent la nature du repos de la cellule. Tout d'abord, et nous l'avons déjà noté, le *quies* permet la vie en Dieu, la contemplation; c'est l'alpha et l'oméga de toute vie cartusienne, l'œuvre par excellence du solitaire. Ensuite, il implique le mépris, il vaudrait mieux dire l'oubli du monde. Ce dernier trait nous frappe surtout, nous qui ne vivons pas la vie cartusienne, et nous sommes exposés au danger de la mal comprendre. Le solitaire qui vit dans sa cellule, dans l'intimité divine, dans le ciel, ne pense plus au monde qu'il a quitté. Il ne le méprise pas, au sens courant de ce mot, il ne le hait pas; il n'y pense plus parce qu'il ne s'en occupe plus. A mesure qu'il se hâte vers la réalisation de sa fin particulière, les affaires humaines lui deviennent étrangères. Ce n'est pas le fait d'une indifférence orgueilleuse; mais son esprit est tellement absorbé par la beauté et le silence du *quies* que véritablement il vit dans un autre monde, le monde invisible de la réalisation spirituelle, au point que l'autre n'attire même plus son attention. L'observateur du dehors trouve cela étrange et impossible à saisir. N'oublions pas que nous avons été avertis; seuls peuvent comprendre

32. Voir M.-Ch. Barrier, *Les Activités...*, p. 28, n. 60.

la vie solitaire ceux qui en ont l'expérience![33] Pour le Chartreux, en effet, l'oubli du monde est la conséquence simple et toute naturelle de la recherche de Dieu seul, à laquelle il est uniquement et totalement consacré. Arraché au tourbillon du monde, le solitaire, joyeux, rempli de tranquillité et de sérénité, regarde depuis le rivage ceux qui luttent sur les flots, au sein de l'agitation, de l'anxiété et des soucis[34].

Ajoutons que jamais, dans sa solitude, l'ermite n'est vraiment seul. Voilà encore qui étonne ceux qui l'observent du dehors! Le Chartreux, dans sa cellule, est entouré des légions éclatantes des anges et des saints qui voient sans cesse dans les cieux la gloire de Dieu. Comment serait-il seul quand il se promène au milieu des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs, des confesseurs, des vierges, fleurs du paradis qu'est la cellule?[35] Il nous paraît superflu d'expliquer qu'il ne s'agit pas d'une présence matérielle ni même de visions (dont il serait vain d'analyser ou de préciser la nature), mais d'une conversation spirituelle, d'une vie en compagnie des modèles que le moine rencontre dans ses lectures, ses méditations et sa prière[36].

En somme, c'est bien un nouvel univers qui s'ouvre devant le regard du solitaire au sein du repos contemplatif. Mais cette solitude est remplie aussi par un sentiment très vif de la charité fraternelle. Ceci peut étonner de la part d'hommes qui, selon saint Bruno lui-même, « habitent un désert éloigné de toute habitation des hommes » (*heremum incolo, ab hominum habitatione undique satis remotam*)[37]. Et pourtant tous insistent sur ce point. Maître Adam le dit explicitement[38]; de même le prieur Guigues I^er^, dans ce chef-d'œuvre que sont ses *Méditations* ou *Pensées*, écrites

33. *Lettre de S. Bruno à Raoul de Verd*, éd. Wilmart, p. 266, l. 39-40.
34. Adam Scot, *Liber...*, chap. XI, col. 820 C D.
35. Adam Scot, *Liber...*, chap. XXVIII, col. 850-851.
36. Voir la même idée chez Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola...*, éd. M.-M. Davy, pp. 78-79 et chez Guigues II, *Méditations*, éd. M.-M. Davy, *La Vie Spirituelle*, t. XXXIII (1932), Supplément, p. 167.
37. *Lettre à Raoul le Verd*, éd. Wilmart, p. 265, l. 26-27.
38. M.-Ch. Barrier, *Les Activités...*, p. 102 sq.

entre 1110 et 1116[39]. Pour Guigues Ier, la recherche de Dieu seul n'empêche nullement l'amour de ses frères. Car aimer son prochain en vue de soi-même, ce n'est pas l'aimer. Il faut boire l'amour gratuitement, dit-il; c'est un nectar délicieux, et ne rien exiger en retour[40]. En effet, Dieu étant amour, l'amour trouve en lui sa propre récompense. Celui qui aime pour être aimé n'offre pas un don; il exerce un métier, celui de changeur (*cambitor*), et reçoit ainsi sa récompense[41]. Le souci intransigeant de la Vérité qui anime le Chartreux le pousse à procurer le bien spirituel d'autrui comme il le cherche lui-même : « Sois à l'égard des autres tel que la Vérité se montre envers toi-même. Comme elle t'a soutenu et aimé pour te rendre meilleur, soutiens et aime le prochain pour le rendre meilleur[42]. » On remarquera le grand désintéressement et la pureté qui anime cet amour du prochain. Pureté du cœur et charité fraternelle vont, en effet, de pair et sont également indispensables pour accéder à Dieu dans le *quies* contemplatif.

---

39. M. Ét. Gilson les a présentées au lecteur français dans un article bref, mais substantiel de *La Vie Spirituelle*, t. XL (1934), p. 165 sq. Dom A. Wilmart nous en a donné une excellente édition critique : « Le recueil des Pensées du Bx Guigues », Paris, 1936 (*Études de Philosophie médiévale*, XXII). On pourra regretter qu'il ait employé une numérotation différente pour le texte latin et pour celui de sa traduction; surtout il faudra faire des réserves sur la traduction qu'il propose et sur l'interprétation générale qu'il donne de cette œuvre. D. Wilmart y a vu surtout des « Pensées » morales (comme celles de Pascal), notées par le prieur à mesure que son inspiration les lui suggérait. En réalité, le grand solitaire a tout simplement confié à son calame les résultats de ses efforts assidus et progressifs pour atteindre peu à peu à une plus parfaite pureté intérieure qui, seule, peut permettre l'accès à Dieu. Non point jeu littéraire, mais témoignage extraordinaire, œuvre nettement spirituelle, travail d'un contemplatif, telles nous apparaissent ces Pensées qu'il vaudrait mieux appeler « Méditations ». (Nous devons ces observations à la bienveillance de Dom Artaud Sochay, O. Cart.)

40. Guigues, *Pensées*, éd. Wilmart, nº 151, p. 93 : *Potenda est dilectio gratis, id est propter suam dulcedinem propriam, tanquam nectar suavissimum...*

41. *Pensées*, nº 182, p. 98.

42. *Pensées*, nº 168, p. 96 : *Talis esto erga omnes, qualis erga te Veritas extitit. Qualem te sutinuit et amavit, ut meliorem faceret, tales sustine et ama, ut meliores facias.*

Ce qui frappe à la lecture des *Pensées*, c'est ce soin mis à rompre tout attachement à quoi que ce soit qui n'est pas Dieu, et bien davantage cet attachement à Dieu seul, sans que la plus petite parcelle de nos attentions et de nos affections en soit soustraite pour un autre objet. En cela les anges sont les parfaits modèles, les compagnons du Chartreux. Tendus vers Dieu de tout leur effort, ils ne daignent pas se regarder eux-mêmes ni le reste des créatures. Plus cet oubli est total, plus la pureté et la ressemblance avec Dieu se réalisent pleinement. Voilà l'état dans lequel se trouve élevé le solitaire en Chartreuse [43].

Ainsi se réalise une paix humaine inexprimable. Non pas cette paix fallacieuse que troublent sans cesse les choses et les hommes : « Vois de quelle façon, en cette sorte d'océan de tant d'innombrables formes sensibles et de sentiments humains qui ne demeurent jamais stables, tu ne trouves jamais le repos (*nunquam sinaris quiescere*) [44]. Mais, au contraire, il y a la Paix dont parle le psaume, 4, 9 : *In pace in idipsum, dormiam et requiescam*. Le prieur cite ce texte et ajoute aussitôt : Je demeurerai dans cette paix « qui plonge dans le sommeil l'harmonie du ciel, si bien qu'aucun mouvement ne se produit plus, le cœur ne ressentant ni trouble ni crainte, tel est le véritable sabbat » (*Concentum caeli dormire facit, ut non moveatur amplius, nec turbato corde nec formidante : quod est verum sabbatum*) [45]. Voilà qui peut nous donner une faible idée, nous suggérer du moins comment, au sein de la solitude, dans la cellule fi-

---

43. *Pensées*, nº 291, p. 117; voir plus haut la pensée de Guigues du Pont, ci-dessus, note 18. On remarquera comment la pensée du prieur rejoint celle de l'ancien monachisme, voir, par exemple, Agnès Lamy, « *Bios Angelikos* », *Dieu Vivant*, nº 7 (1946), pp. 59-77, et aussi Érik Peterson, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, 1935, toute la IIIe partie, pp. 83-99, dont un passage a paru en traduction française dans *Smaragdus*, t. I, nº 4 (1946), p. j-vj. V. aussi Ph. Oppenheim, *Symbolik und relig. Wertung des Mönchskleides im Christl.*, Altutum, Munster, i. W., 1932, et J. Leclercq, *La Vie parfaite*, Turnhout-Paris, 1948.

44. *Pensées*, nº 327, p. 126.

45. *Pensées*, nº 292, pp. 117-118.

dèlement gardée, le repos contemplatif se réalise par la rencontre du *quies cellae* et du *quies mentis*.

Nous n'avons interrogé que quelques témoins parmi tous ceux qui, aux origines, ont laissé des traces écrites de leur passage en Chartreuse. D'ailleurs, nous n'avons même pas essayé de voir comment les diverses activités du solitaire réalisent sa mission contemplative. Il nous suffit d'avoir marqué nettement la fin exclusivement et strictement contemplative de la vie monastique inaugurée par saint Bruno, en 1084, à la Grande-Chartreuse. En outre, nous avons vu que cette vie était avant tout érémitique; en cela, dès ses débuts, elle se différencie nettement du monachisme bénédictin. Elle répond en son temps à ce profond besoin qui attira tant d'âmes généreuses et droites dans la solitude des déserts. Non par désenchantement, mépris maladif du monde ou exaltation mystique, mais par désir de se fixer dans le seul endroit où il fût encore possible de trouver Dieu et de se laisser élever jusqu'à lui.

La solitude cartusienne, qui s'est maintenue intacte et vierge à travers les siècles, constitue un témoignage d'autant plus puissant qu'il est absolument silencieux et muet. A ceux qui par le monde s'efforcent aujourd'hui de sauver les valeurs et la vie de « l'Esprit » elle rappelle qu'il est un moyen efficace, et un seul : c'est de vivre vraiment et pleinement cette « vie spirituelle » sans se perdre en vaines discussions et en beaux discours. Au delà de l'actualité, dominant l'espace et le temps, elle conservera toujours sa fonction indispensable dans l'Église et dans l'univers : tenir accessible et praticable l'Échelle de Jacob qui unit la terre au ciel; c'est-à-dire rendre la terre et ses habitants pleinement disponibles à tout ce qui leur vient du ciel et attirer du ciel le Règne de Dieu en ce monde.

G. Hocquard.

NOTRE ASCÈSE CARTUSIENNE

Je suis venu pour qu'ils aient la Vie, et pour qu'ils l'aient abondamment (Ev. de saint Jean, 10, 10).

L'obstacle.

Si vous nous demandiez à chacun : « Voulez-vous mourir à vous-mêmes? » nous vous répondrions tous avec sincérité : « Oui, nous le voulons... »

Il ne suffit pas de le dire, ni même de le croire, car on peut se faire illusion.

« Mourir à soi », ce n'est pas un problème théorique, fait d'abstractions et de raisonnements ; cela ne consiste pas non plus à prendre des résolutions pour le lendemain, pour plus tard...

Cela consiste dans des réalisations.

« Mourir à soi », c'est, *pour l'extérieur*, se dégager de toute attache à quoi que ce soit; mais dégagement complet, total, sans retour, sans arrière-pensée. Cela va loin...

Du fait qu'on est Chartreux, on doit être dégagé de tout l'extérieur. Nos vœux nous procurent ce dégagement. Les vœux sont faits pour nous libérer de tous les esclavages, pour briser toutes les attaches dont le péché nous a ligotés. Mais il faut prendre garde à une chose : c'est que nous amenons avec nous en Chartreuse notre nature avec les tendances que le péché a gravées en elle. Cette nature cherche parfois, à notre insu, à avoir sa revan-

che, à se rattraper comme elle peut; elle s'attacherait volontiers aux objets qui sont à notre usage. Quand la nature se voit dépouillée de tout, elle se croit perdue et cherche à s'attacher à des riens, à la chose la plus inepte; cela paraît insensé, mais c'est ainsi; et alors, au lieu de pratiquer le vœu de pauvreté, on pratique l'esprit de propriété. Cela, c'est juste le contraire de la « mort à soi ».

La nature, qui souffre d'avoir à se plier à une règle, s'efforce de se rattraper en cherchant ses aises, en vivant dans l'insouciance, dans la paresse spirituelle.

On pourrait finir par s'accommoder de l'austérité de la cellule, à y pratiquer une sorte de vie bourgeoise, à se renfermer dans une sorte d'égoïsme correct de vieux garçon.

Cela ce serait encore exactement le contraire de la « mort à soi ». Dans ce cas, il n'y aurait pas de place pour la vie divine, le moi occuperait toute la place et obstruerait les avenues de l'âme.

Dans le *domaine de l'esprit*, c'est pareil. On court le risque de s'attacher à ses idées, à ses jugements, à son esprit, à cette sorte de manière d'être qui est la forme particulière de notre personnalité et pour qui nous sommes pleins de tendresse.

En ces choses plus subtiles, le « moi » se cache davantage, il se déguise plus facilement derrière les bonnes raisons...

Parmi les gens du monde, sous prétexte de servir des abstractions qu'on appelle vérité, bon sens, bon goût et autres bonnes choses encore, c'est le « moi » que l'on sert, c'est au « moi » qu'on rend un véritable culte. On est occupé toute la journée de sa dignité à sauvegarder, de l'effet à produire, de ce qu'on dira de nous, de ce qu'on pensera de nous, de la manière dont on fera prévaloir ses idées, en un mot, de la manière dont on fera triompher le « moi ». Et la vie devient une comédie où tout est calculé, composé pour un effet à produire, pour mettre le « moi » en bonne posture. Tant que tout cela n'est pas simplifié, tant qu'on ne parvient pas à s'oublier, tant que le « moi » remplit toutes les capacités de l'âme jusqu'à déborder de toutes parts, comment la vie entrerait-elle? Il n'y a pas la moindre place libre.

Tout cela, c'est le contre-pied de la vie religieuse; c'est une mentalité incompatible avec la vie religieuse. Mais si en religion on n'arrive que rarement à un contresens aussi complet, le dan-

er de céder à cette tendance existe toujours et le mal existe ussi à un certain degré.

On ne voit pas bien les recherches et les attaches subtiles du noi; l'amour-propre se mêle à tout et on en a à peine vaguement onscience; on tient à ses idées, à ses manières de voir, non pas ar amour pur de la vérité, comme on feint de le croire, mais arce que ce sont nos idées à nous, nos manières de voir à nous. insi le « moi » prend sa revanche, mais en se cachant, en se éguisant, de sorte que, si l'on entend parler de « mort à soi », n regarde le voisin, on ne pense pas à regarder en soi. Si avec ela on parvient à mener une vie régulière, si on pratique bien la ettre de la règle, si on se livre à quelques mortifications, tout ela, qui est cependant excellent et nécessaire, peut contribuer augmenter l'illusion et à nourrir l'amour-propre. On se croit eligieux parfait. On peut l'être à l'extérieur, mais il n'y a que enveloppe de parfaite; à l'intérieur, c'est l'amour de soi qui ispute la place à l'amour de Dieu. La charité est relâchée; le ontact avec Dieu est par conséquent imparfait; la vie divine ne eut arriver librement jusqu'à l'âme. Du reste, où irait-elle? La lace est tellement prise par le moi ! La mort n'a pas fait le vide; vie ne rentre que petitement et comme par infiltration. Tant u'on est assez plein de soi, de ses idées, de ses goûts, de sa pro- re estime, il n'y a pas de place pour une vie abondante : on égète.

e remède.

Le remède? C'est toujours le même : s'oublier. Au lieu de nous echercher, soit directement, soit dans les choses ou les idées uxquelles nous tenons, ne chercher que Dieu : donner Dieu omme aliment à notre esprit et à notre cœur; commencer par ettre Dieu au premier rang de nos préoccupations et de notre nour et peu à peu Dieu envahira tout; il finira par éliminer tout reste.

Il faut donc s'oublier. Mais comment s'oublier?

Notre esprit, notre cœur, nos facultés ont besoin d'un aliment. u lieu de leur donner le moi comme aliment, il faut leur don-

ner Dieu[1]. Quand notre esprit et notre cœur sont captivés pa
Dieu, épris, remplis de Dieu, nous ne pensons plus à nous. C'es
la simplification de tout. C'est la bonne simplicité cartusienne
Mais on n'arrive à cette simplicité parfaite qu'après bien de
luttes. Car lorsqu'on croit qu'on est mort à tout, il reste encor
les racines et les rejetons du moi. C'est le plus dur et le plu
long à faire mourir.

Mourir à soi et vivre pour Dieu, cela paraît deux choses bie
différentes. Les idées, oui, sont différentes, mais dans la réalit
de la vie, pratiquement, cela se réduit à une seule et même chose
car à mesure qu'on meurt à soi, à mesure qu'on s'oublie, Die
entre en nous par le fait même; il serait également vrai de dire
à mesure que Dieu entre en nous, nous mourons à nous-même
et nous nous oublions. A mesure que la vie divine nous envah
et qu'elle prend de l'extension, notre moi diminue, il est ab
sorbé, transformé ou éliminé par la vie divine[2].

Je dis : transformé, absorbé ou éliminé, car tout n'est pas mau
vais en nous; il n'y a de mauvais que ce que le péché y a mis
cela doit être éliminé. Mais nos facultés, notre nature, nos pa
sions elles-mêmes ne sont pas foncièrement mauvaises. Tout cel
a été faussé, déséquilibré, mais la vie divine ramène petit à pet
tout cela dans l'ordre et rétablit de nouveau toutes nos activité
conformément au plan primitif de Dieu.

Ainsi, mourir à soi, ce n'est pas s'anéantir : c'est éliminer l
péché, oui, mais pour le reste c'est simplement le remettre dan
l'ordre.

Seulement il faut bien prendre garde et prévoir, encore ici, un
illusion facile. On peut se dire : mettre de l'ordre en soi ? Mai
il dépend de nous de le rétablir, cet ordre, par la pratique de

---

1. Il ne s'agit pas de se nourrir d'abstraction. Par Dieu nous entendons i
la Très Sainte Trinité, mais surtout le Fils de Dieu, le Verbe incarné,
Second des Trois, Jésus-Christ, objet *proportionné* de notre contemplation ic
bas (cf. Gardeil, « Le sens du Christ », *La Vie Spirituelle*, octobre 1937).

2. La *contemplation*, qui fixe notre regard sur Dieu et les choses divine
l'*obéissance*, qui nous fait communier aux vouloirs divins, le dévouemer
discret au prochain sont des moyens indirects, plus efficaces que l'effort d
rect, pour s'oublier. « Vouloir oublier quelqu'un, c'est y penser », écriva
La Bruyère.

vertus. C'est souvent une grande habileté du démon de nous présenter un but excellent afin de nous en faire manquer un meilleur... Ici, comprenez-moi bien; la vertu, il la faut nécessairement; mais si quelqu'un disait : je veux être vertueux afin de me vider de moi-même, afin de remettre tout au point en moi; celui-là pourrait bien ne réussir qu'à se complaire davantage en lui-même, donc à se remplir de soi, à s'ancrer dans sa propre estime, à mettre finalement son moi à la place de Dieu et à consolider ainsi le désordre qu'il voulait chasser.

Bien sûr qu'il faut être vertueux, mais des Chartreux doivent être vertueux sans y penser. Nous ne sommes pas venus en Chartreuse pour y cultiver des vertus[3]; nous y sommes venus pour nous y donner à Dieu, c'est-à-dire pour nous livrer à Dieu de telle sorte qu'il soit le Maître en nous. Puisque le but est Dieu, pourquoi donc vouloir courir après autre chose que Dieu? Ayons donc uniquement Dieu en vue, et pour cela oublions-nous. Cherchons Dieu, et tout le reste viendra par surcroît. Mettons le Christ au centre de nos pensées, de nos désirs, de nos préoccupations. Rien ne peut mieux détruire en nous l'égocentrisme qui nous étouffe qu'un généreux christocentrisme.

J'insiste sur ce point parce que je vois l'intérêt qu'y ont les âmes... Des sujets parmi les meilleurs, qui auraient dû arriver à un haut degré d'union à Dieu, se sont trop attardés en route. A force de porter leur attention sur la vertu uniquement et sur la mortification, ils n'ont pas vu plus loin; leur vie est devenue en partie une sorte de routine pieuse, elle s'est comme figée dans des pratiques et l'être de grâce n'a pas grandi comme il aurait dû.

Pour les débutants.

Mais, direz-vous, ce que vous venez d'affirmer, c'est l'idée directrice de votre spiritualité; mais en pratique, si vous aviez affaire à des âmes qui débutent, qui n'avancent qu'à tâtons... — Oui, il y a certaines âmes qui ont besoin d'avoir un but im-

3. Il ne peut s'agir ici que des vertus morales, car, pour ce qui est des vertus de foi, d'espérance et de charité, qui ont Dieu lui-même pour objet, on doit les exercer toujours.

médiat, une vertu à pratiquer, un défaut à combattre, une résolution à tenir, des oraisons jaculatoires, etc. Il faut bien se garder de leur enlever ce but; sans cela elles ne feraient rien. C'est une période de la vie spirituelle à passer; il ne faut pas vouloir en sortir avant le temps. Il faut tenir ferme à ces pratiques tant qu'elles sont utiles et ne les abandonner qu'au moment où elles deviennent un embarras ou un obstacle. Ces âmes ont besoin d'un but tangible et immédiat pour leur activité parce qu'elles ne savent pas encore comment saisir Dieu. Cette lumière intérieure qui nous est donnée au baptême, ou bien a été obnubilée par certains péchés, ou bien elles ne comprennent pas. Mais, en règle générale, pour des Chartreux cet état spirituel ne doit être que transitoire; ce serait un contresens de le proposer pour but à des religieux contemplatifs.

Il ne faut pas brusquer les âmes ni vouloir les faire marcher trop vite; elles s'égareraient et perdraient leur temps. Mais tout de même il faut bien qu'elles sachent que cet état n'est pas définitif, que c'est une simple étape si l'on est fidèle à l'appel de Dieu.

Que ces âmes s'exercent à mourir à elles-mêmes; qu'elles orientent doucement mais résolument leur esprit et leur cœur vers Dieu vivant en elles; qu'elles apprennent peu à peu à s'abandonner activement et fermement à son action, quoique insensible qu'elles se fassent une haute idée de cette vie divine reçue au baptême; qu'elles comprennent que notre existence sur terre n'a pas d'autre but que de nous faire vivre cette vie dans sa plénitude. Ce n'est pas un trésor inerte que nous avons reçu au baptême, c'est un vrai principe de vie qui n'est fait que pour être vécu et qui, sans cela, n'aurait pas sa raison d'être. Il faut faire l'éducation de ces âmes et les amener progressivement à vivre de cette vie divine.

— Comment faire cette éducation ?

— Chaque âme a sa voie particulière. Une âme est différente d'une autre âme; chacune a sa physionomie et sa psychologie spéciale, naturelle et surnaturelle, et tout cela doit entrer en compte dans sa formation.

C'est une erreur de vouloir diriger toutes les âmes selon une méthode uniforme. L'essentiel, c'est de ne pas perdre de vue la

but final qui est la vie d'union. Tous les moyens doivent être dirigés vers ce but, sagement, progressivement, mais franchement. Il est indispensable de voir clairement les choses, de savoir où l'on veut aller. On perd son temps à papillonner sans but, à courir aujourd'hui après une vertu et demain après une autre, sans aucun plan et sans autre but que cette vertu même. Il faut que tous nos efforts soient coordonnés en vue du développement de notre être de grâce reçu au baptême.

Cet être de grâce ne peut grandir que si la vie divine qu'il porte en lui-même peut librement s'épanouir. C'est cette vie même, devenue vie de notre âme par notre incorporation à Jésus-Christ, que nous devons vivre; elle est proprement notre vie. Cette vie est d'abord obscure, invisible, insensible; mais, avec le temps, on finit par en prendre conscience à mesure que la vie d'union se fait plus intime.

Le noviciat doit déblayer le terrain, favoriser le développement obscur de cette vie en dégageant les âmes de leur gangue matérielle. A mesure que les âmes se dégagent du créé et du sensible, elles se spiritualisent, elles deviennent aptes à goûter la vie divine dans l'union. Mais ce dégagement du sensible et du créé n'est pas l'ouvrage d'un jour. Cela demande beaucoup de patience : il faut passer par les sécheresses et les obscurités; il faut surtout mourir à soi. C'est un travail long, obscur, assez souvent pénible; mais à mesure qu'on meurt ainsi à soi, la vie divine prend racine, elle se fortifie, se développe et tend à devenir vie d'union, car la charité grandit en même temps.

C'est vers cette vie d'union qu'il faut déjà orienter de loin discrètement les âmes. Il faut leur laisser entrevoir ce but assez clairement pour les encourager, pour leur donner de l'élan, mais assez discrètement pour leur éviter les illusions et les déboires. Il n'y a pas à déguiser la vérité pour cela; il n'y a qu'à l'exposer dans son austère réalité.

Il faut faire comprendre que, pour arriver à la vie d'union, il faut commencer par mourir à soi. En Chartreuse, la mort à soi, c'est tout le programme du noviciat.

Il est bon que ceux qui sont encore en formation sachent, pour leur encouragement, qu'à chaque degré de mort correspond un degré de vie; mais il faut avec cela qu'ils se rendent bien compte

qu'il faut commencer par mourir à tout le créé et à soi-même. A mesure que l'œuvre de mort prépare la place à la vie, cette vie entre insensiblement, elle se développe et aide ainsi à son tour au dégagement du moi.

b) *Pour les Chartreux déjà formés.*

Quant aux Chartreux déjà formés, qui n'ont pas d'attache et chez qui le moi est déjà bien affaibli, ils doivent franchement regarder le but final. Le but de tout baptisé, et donc à plus forte raison de tout religieux et, par conséquent, de tout contemplatif, c'est de réaliser le : *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus.* Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi (S. Paul aux Galates, 2, 20).

Certains se figurent que pour réaliser cela il suffit de communier. C'est une erreur. Cela suppose un degré d'union vécu, expérimenté, et un degré sérieux de mort à soi; car si le Christ vit en nous, cela suppose nécessairement que nous sommes morts à nous-mêmes.

Il ne s'agit pas là en effet d'une simple imitation *extérieure* du Christ. C'est bien sans doute quelque chose d'imiter les vertus extérieures du Christ : sa patience, sa bonté, sa modestie, etc. Tout cela est très bien et ne doit pas être négligé, mais c'est secondaire. C'est par l'intérieur, c'est dans l'intime de l'âme que doit se faire notre assimilation à Jésus-Christ. L'extérieur n'est rien s'il n'est pas l'épanouissement des sentiments intérieurs. Pour savoir si c'est le Christ qui vit en nous, c'est dans l'âme qu'il faut regarder, et pas ailleurs. La vie est quelque chose d'intime. Au dehors, ce n'est que le rayonnement de la vie. Le foyer est au dedans. Si le dehors a les apparences de la vie sans que nous possédions cette vie, nous sommes une sorte de mensonge.

Il n'est pas question d'hypocrisie chez nous, ceux qui s'appliqueraient à la perfection extérieure le feraient de bonne foi, d'une manière louable, avec des intentions droites; seulement ils s'exposeraient à prendre l'accessoire pour le principal et, de plus, ils renverseraient les rôles de cause à effet. Ce n'est pas le corps qui sanctifie l'âme, c'est le Christ vivant dans l'âme qui doit rayon-

ner dans tout notre extérieur. Ce que Jésus disait des péchés qui sortent du cœur et souillent l'homme est également vrai pour les vertus; elles sortent du cœur et rayonnent au dehors. Si le Christ vit en nous, toute notre personne rayonnera les vertus du Christ.

A tous les degrés de la vie spirituelle il faut travailler à faire rayonner le Christ. Le Christ est déjà en nous; il y vit au moins en germe dès lors que nous sommes en état de grâce. Cette vie, ce germe, ce « Christ » ne demande qu'à grandir, à tout envahir, à rayonner. C'est cette poussée de vie qu'il faut favoriser.

— Comment cela ?

— Cela dépend des âmes et des moments; mais il y a un point de commun à toutes les âmes et à tous les degrés de la vie spirituelle : c'est la mort à soi.

Remarquez la manière de parler de saint Paul : *Vivo, jam non ego...* Je ne vis plus moi-même, c'est-à-dire je suis mort, mon « moi » a disparu, et c'est pour cela que la vie du Christ a pu s'épanouir jusqu'à tout absorber, tout assimiler, tout transformer.

Eh bien ! cela c'est notre programme à tous, qui que nous soyons. Nous ne devons pas avoir d'autre objet en vue : faire que le Christ vive en nous, selon nos moyens et notre mesure de grâce, à la place de notre « moi ». Si nous nous appliquons à cela, tout le reste viendra par surcroît. Les vertus et les observances n'y perdront rien, bien au contraire, car *elles auront une âme.* Les vertus et les observances seront alors l'épanouissement normal et régulier de la vie intérieure, de la vie du Christ. L'extérieur ne sera plus un trompe-l'œil; il correspondra à l'intérieur; il sera le rayonnement de l'intérieur.

Certaines âmes ne manquaient pas de bonne volonté; mais elles sont arrivées à matérialiser toute leur spiritualité. Elles n'ont pas su se dégager à temps du cadre extérieur qu'elles s'étaient donné. Au début de leur vie spirituelle, c'était très bien : il fallait des pratiques extérieures multiples pour les occuper, pour les soutenir, pour leur fournir un but immédiat, parce qu'elles ne voyaient pas encore le but final. Dans les débuts, tout cela avait été pour ces âmes non seulement utile, mais nécessaire. Sans cela, elles n'auraient rien fait ou se seraient égarées dans les illusions.

Par exemple, prenons une âme qui, au début, s'aide à la pratique des vertus par la pensée de consoler Jésus. Il faut qu'à un

certain moment elle comprenne que, pour consoler Jésus, il ne suffit pas de le désirer ou de le dire. Ce n'est pas par une simple attitude ou par des mots que nous pouvons consoler Jésus. Mais faire mourir le vieil homme à tel point que Jésus puisse grandir et croître jusqu'à la pleine maturité, c'est cela qui consolera Jésus. Nous ne pouvons pas le consoler par des manières d'être ou des actes qui viennent de nous, mais nous le consolons en rendant efficace et réelle en nous l'œuvre de sa Rédemption. Vouloir consoler Jésus en dehors de là, c'est du pur sentimentalisme. La vraie façon de consoler Jésus, c'est de le laisser être Jésus pour nous, en nous, c'est-à-dire le laisser nous sauver de nous-mêmes.

Vertus.

J'estime la pratique de la vertu comme une chose sans laquelle on ne peut pas être chrétien et l'observance de la règle comme une chose sans laquelle on ne peut pas être religieux. Quelquefois, je m'élève contre cette façon étriquée et toute matérielle de pratiquer la vertu et d'observer la règle. Mais ma critique ne porte que sur la manière et pas du tout sur la vertu elle-même ni sur l'observance.

Il ne nous faut pas de ces façades vertueuses, et sincèrement vertueuses et de très bonne foi, derrière lesquelles le vieil homme bat son plein en toute indépendance; ce sont des vertus de parade; c'est inanimé. Et c'est inanimé parce que, le vieil homme occupant tout, il n'y a pas de place pour la vie, pour la vraie vie qui ne peut entrer que si la mort à soi lui a fait la place.

Quand je vois cela je dis : ne vous occupez pas tant de cette façade de vertus; vivez davantage du véritable esprit du Christ; il faut reproduire toutes les vertus de Notre-Seigneur, c'est entendu, mais cela ne peut se faire sérieusement qu'en commençant par vivre intérieurement de son esprit et par mourir à soi.

... Oui, continuez à pratiquer ces vertus, mais n'en faites pas le seul objet de vos soins, ni même le principal objet.

Observez-vous pour ne pas vous négliger et portez principalement votre soin à développer cet être de grâce que vous porte

en vous depuis votre baptême et qui est la vie même du Christ. C'est pour développer cet être de grâce que la vie vous a été donnée, et c'est pour le porter à son parfait développement que Dieu vous a appelés en Chartreuse. Pour réaliser ce plan de Dieu sur vous, mourez à vous-mêmes. *Mettez l'amour à la base de tout.* Alors votre être de grâce grandira et s'épanouira en vertus; mais ce ne seront plus vos vertus, ce seront les vertus du Christ en vous.

Règle.

Pour la pratique de la règle, il faut dire la même chose. Très certainement, il faut pratiquer la règle. Mais il ne faut pas s'imaginer que, quand on a observé la lettre de la règle, on est un Chartreux parfait. Si l'esprit fait défaut, il manque le principal. La belle affaire d'obéir ponctuellement à la cloche avec une régularité d'horloge si l'on n'a ni l'esprit de solitude, ni l'esprit de recueillement, ni le véritable esprit du Christ... Et si l'on obéit comme dans une caserne, sans cet esprit intérieur de soumission et d'amour filial pour les supérieurs, qui est l'esprit même du Christ à l'égard de son Père, croyez-vous qu'on pratique la vertu d'obéissance ? Donc, ne rien négliger de la lettre, mais porter tous ses soins sur l'esprit qui doit animer et vivifier la lettre. Ce que je dis ici n'est pas pour déprécier la vertu ou l'observance : il n'y a pas de vie intérieure sans la pratique des vertus, et il n'y a pas de vie religieuse sans une fidèle et constante observance de la règle.

Aucune raison ne peut jamais nous autoriser à négliger ou à mésestimer la vertu ou la pratique de la règle. Il faut avoir perdu l'idée ou n'en avoir jamais eu pour vouloir être uni à Dieu sans pratiquer la vertu, tout comme il est absurde de vouloir être un bon religieux sans une stricte observance de la règle. Il n'y a que le diable qui puisse mettre des idées pareilles dans une pauvre tête.

Ce que je veux dire, c'est que, à la vertu et à l'obéissance, il faut une âme, un esprit. La vertu n'est pas une affaire purement matérielle, une attitude que l'on a adoptée, un formalisme au-

quel on s'est plié; la pratique de la règle ne peut pas être une simple affaire de routine.

La vertu, comme l'obéissance, est une attitude de l'âme sous l'influence de la grâce et de l'Esprit-Saint; elle est un effet, comme une efflorescence de la vie divine qui est en nous.

C'est donc à l'intérieur que réside la réalité de la vertu. La vertu qui n'est pas une expansion des dispositions de l'âme n'est pas à proprement parler une vertu : cela peut relever des convenances, de la politesse ou... de la police; c'est de la vertu mondaine, si l'on veut, ou de l'obéissance de caserne...

La vertu doit aller de pair avec la vie du Christ en nous et être une efflorescence de celle-ci... C'est cette vie du Christ en nous qui est la source et le modèle, et on peut dire aussi la mesure de toute vraie vertu.

C'est donc sur l'intérieur que doit se modeler l'extérieur. C'est donc sur nos dispositions intérieures, sur l'adhérence de notre âme au Christ que doivent porter l'attention et l'effort. L'extérieur, sans qu'on s'en doute, s'en trouvera mieux. Mais si on veut prendre les choses par l'autre bout, on se trompe. C'est l'âme qui sanctifie le corps, et non inversement.

... Peut-être qu'un directeur de prison parlerait autrement que moi. Mais ce que je dis est vrai pour tous les chrétiens et à plus forte raison pour les Chartreux. Si le Christ veut vivre en nous, il faut lui faire place libre : non seulement nous débarrasser des défauts extérieurs ou acquérir quelques vertus, mais poursuivre les défauts jusque dans leur source, jusqu'au vieil homme égoïste et sensuel, jusqu'à l'amour-propre qui se mêle de tout, jusqu'au « moi ».

C'est tout l'homme de péché à remettre en ordre et en équilibre. Quant aux vertus, ce n'est pas seulement jusqu'à une honnêteté moyenne qu'il faut les pousser, ce sont les vertus du Christ qu'il faut implanter en nous. Il ne suffirait pas de pousser nos vertus jusqu'à l'héroïsme si elles devaient nous cacher Celui qui, en vivant en nous avec plénitude, doit être notre vertu, comme il doit être notre vie, comme il doit être Tout en nous.

Il faut donc commencer à voir le Christ à travers la vertu — la vertu, c'est une occasion de rencontre avec Lui —; mais, à un moment donné, le Christ doit prendre une telle réalité, pour

nous, que nous ne devons plus que le regarder, Lui, et tout le reste doit disparaître ou être vu à travers Lui; c'est alors qu'on arrive à pratiquer la vertu *sans la regarder*. En Chartreuse, nous ne pouvons pas aspirer à moins que cela.

Du fait que je dis qu'à un moment donné on n'a plus à se préoccuper de la pratique des vertus ni de l'observance de la règle, parce que c'est une chose acquise, entendue et qui va de soi, certains pourraient tirer la conclusion qu'à ce moment-là on peut en prendre à son aise avec la vertu et avec la règle. Tout est possible et il ne faut s'étonner de rien. Mais je l'ai déjà dit : sans vertu il n'y a pas de vie chrétienne, et sans règle il n'y a pas de vie religieuse. Par conséquent, plus un Chartreux avance dans la vie d'union, plus il doit être fidèle aux vertus et à la règle, parce que la vertu et la règle sont pour lui des *occasions de rencontre avec Dieu*. On aime à multiplier les rencontres, parce que, à chacune d'elles, on entre plus avant dans la possession de Dieu. Ces occasions sont comme des sacrements qui provoquent en nous une effusion de vie divine. On est donc heureux de pratiquer la vertu et d'observer la règle; mais on ne cherche pas la vertu pour la vertu, ni la règle pour la règle; et c'est justement pour cela qu'on y trouve Dieu; pour la bonne raison que c'est Dieu qu'on cherche. Ainsi, en n'ayant que Dieu en vue, on ne laisse, en fait, passer aucune occasion de pratiquer une vertu ou de faire un acte d'obéissance à la règle. L'esprit dont on est animé conduit de lui-même à cette pratique; on fait cela comme on respire, sans s'y appliquer. Voilà de quelle manière nous devons arriver à pratiquer la vertu et la règle en Chartreuse; pour ainsi dire sans y penser, tout naturellement et simplement, en cherchant Dieu. On en arrive là par degré. D'abord, on considère plus ou moins la vertu; puis à travers la vertu on voit Dieu; et enfin on ne voit plus que Dieu.

UN CHARTREUX.

Du silence

Silence cartusien[1]. Ce petit livre, que je rapporte de Rome, ne se trouve pas en librairie, ne figure dans aucun catalogue. Pour le découvrir, il a fallu que le hasard me conduise aux Catacombes de Priscilla et que j'aie la curiosité d'interroger les Bénédictines qui en ont la garde sur les travaux de la communauté. En me parlant de leur imprimerie, elles m'ont incidemment montré quelques livres, entre autres celui-ci. Pas de nom d'auteur. Pas d'éditeur non plus. C'est un petit livre mystérieux. Fruit mûri au jardin du silence, il a une saveur exquise; il suffit de l'ouvrir pour se rendre compte qu'il est dû à un maître. Arrêtons-nous à la première page : « C'est l'unique secret des sérénités vraies et durables. Elles résident dans le détachement des réalités et des événements éphémères qui forment la trame superficielle de notre vie. »

Plus loin, à la page 7 : « Notre misère spirituelle n'est rien. Elle devient moyen de sanctification. Il faut dire d'elle comme de toutes les autres peines : *Fiat voluntas tua*, et elle se revêt, comme tout ce que nous offrons à Dieu, de la beauté et de la grandeur même de Dieu. »

« Nous souffrons de la disproportion que nous voyons entre ce que nous sommes et ce qu'il est. Un cœur qui ne souffre pas de

---

1. *Silence cartusien* (2e éd.). Roma, Benedettine di Priscilla, Catacombe di Priscilla, 1948.

cela est bien petit. Mais cette souffrance diminue la disproportion. Elle est l'effort qui tend à lui » (p. 15).

Toute la suite est de la même veine. Voyons la page 95 : « La crainte qu'on éprouve de ne pas répondre assez à l'amour de Dieu est marque de fidélité. »

Page 89 : « Nous confondons « ne pas avoir la paix » avec « ne pas voir la paix qu'on a ». Quand la sensibilité est en tempête, nous ne voyons plus que la tempête, parce qu'elle occupe toute la part de nous-mêmes dont nous avons conscience. Cela ne signifie pas que nous ayons perdu la paix de l'âme, mais seulement la conscience de cette paix. »

Page 109 : « Désirer aimer, c'est déjà aimer. Il faut aimer même ce désir. Nous souffrons de ce désir : nous avons bien tort. C'est le meilleur de notre âme. »

Qui donc est le maître inconnu, tout à la fois audacieux et sobre, profond et concis, dont la voix s'impose avec une douce autorité ? A mes questions insistantes, les Bénédictines répondent seulement : « *È un certosino morte da poco* » (C'est un Chartreux mort depuis peu). Elles ne savent rien de lui. Elles ont imprimé son livre sans même le lire, attendu qu'aucune d'elles ne connaît le français.

L'auteur devait être aumônier d'un couvent de moniales. Ceci ressort clairement de la page 101 : « *Venerabilis in Xte serer... monialis... Requiescat in pace.* Nous venons d'expédier avec cette formule l'annonce de ce décès... Cette bonne ancienne a été pendant soixante-six ans une Chartreuse modèle. » Le couvent se trouve en Italie. Lui est français. Au moment où il écrit, nous pouvons supposer qu'il a atteint la soixantaine si nous prenons comme indice la page 111 : « J'ai soixante ans ne signifie qu'une chose : la terre a tourné soixante fois autour du soleil depuis que je suis au monde... » Il n'a pas écrit de livre, car celui que nous admirons est fait d'extraits de lettres adressées à un correspondant à qui il parle avec affection et autorité, mais sans familiarité aucune. « Pauvre frère, qui se croit oublié et qui ne l'est point... », dit-il à la page 25. C'est lui sans doute qui a fait imprimer le précieux petit recueil.

Arrêtons là nos recherches; respectons le secret dont auteur et éditeur se sont enveloppés. L'anonymat est lui aussi une forme

de silence. Entrons plutôt dans leur intention, qui est de nou faire connaître quelque chose du silence cartusien. Et puisqu nous avons trouvé un guide pour nous conduire dans ce jardi secret, tâchons de mettre nos pas dans ses pas.

Page 29 : « Malgré les petites misères inhérentes à la natur humaine, nos maisons demeurent des asiles de prière et de re cueillement vrai. »

« ... Toutes ces misères dont la vie est tissée sont au fond pe de chose... Seule la surface de l'âme a été un peu agitée, les pro fondeurs sont demeurées calmes... Vous avez là le secret vrai d notre calme et de notre joie cartusiennes » (p. 27).

« Le cartusianisme repose sur un fond de silence, que vou connaissez et que vous aimez. C'est en ce fond que naît pour cha cun de nous Celui qui est la Parole éternelle. Toute notre voca tion est là : écouter Celui qui engendre cette Parole et en vivre La Parole procède du silence et nous nous efforçons de l'attein dre en son principe. C'est que le silence dont il s'agit n'est pa un vide ni un néant, c'est, au contraire, l'Être en sa plénitud féconde. Voilà pourquoi il engendre et voilà pourquoi nous nou taisons » (p. 25).

Page 21 : « Notre silence n'est pas un silence de mort, c'est l recueillement d'un sanctuaire. Nos maisons et nos âmes son occupées par quelqu'un : *Magister adest et vocat te.* Il est le pa tron, il a droit à tout; il nous prend nos heures, les unes aprè les autres, et il les remplit. »

Page 19 : « Notre silence n'est pas le vide et la mort; il doit au contraire se rapprocher et nous rapprocher de la vie pleine. Nou nous taisons parce que les paroles dont nos âmes désirent vivr ne s'expriment pas en mots de la terre. »

Page 13 : « Nous sentons bien que la réalité est plus grand que nous et que nos paroles ne peuvent jamais l'exprimer toute Il faut la faire pressentir et non la dire. Celui qui prétend l'épui ser la diminue et nous diminue. Celui qui en devine le mystèr et nous le fait deviner grandit avec lui. »

Je n'ai pas voulu interrompre les citations. On n'interromp pas un maître lorsqu'il parle. Nous sommes ici en face d'un chef

d'œuvre. Je n'en connais pas d'autre équivalent, sinon *The cloud of unknowing*, également d'un inconnu.

Le silence a-t-il été catalogué parmi les vertus? Pas que je sache. Il est plutôt le jardin où les vertus fleurissent, où la prière s'épanouit. Pour les fils et les filles de saint Bruno, il est le grand moyen de sanctification. La tradition monastique tout entière est enracinée dans le silence. Anciennement, les moines étaient dits « taciturnes », ce qui signifiait : « ceux qui savent se taire ». Si, avec les siècles, cette locution a pris un sens péjoratif, serait-ce à cause de ce Guillaume d'Orange, prince peu aimable que ses contemporains avaient surnommé « Le Taciturne », ou « Le Taiseux » ? Toujours est-il que moines et moniales sont voués au silence.

Le monde, au contraire, est voué au bruit. L'homme d'aujourd'hui passe sa vie entre la rue remplie de vacarme, l'atelier ou le bureau en proie aux machines et la maison envahie par la radio. Il souffre souvent d'épuisement nerveux. On m'a parlé de tel médecin de Rome qui conseille à ses malades d'entrer tous les soirs à l'église : c'est le seul lieu où on peut encore trouver le calme et la pénombre. Si les adultes souffrent du bruit jusqu'à en être malades, combien plus les enfants n'en souffrent-ils pas, eux, tellement plus sensibles! Pour ceux qui sont déjà détraqués, il faudrait des lieux de cure par le silence. Dans les classes silencieuses dirigées par mes élèves, j'en ai vu qui se transformaient en peu de temps. Mais la classe ne suffit pas à l'enfant malade, au dehors le bruit le guette; il lui faudrait des écoles entièrement baignées dans le silence, indemnes non seulement des bruits du dehors, mais de ceux du dedans : de la hâte, de l'ambition, de la compétition, qui se conjuguent pour écarteler l'âme enfantine.

En ce qui touche à la vie, tout excès amène une réaction opposée. Après l'école ancienne est venue l'école dite nouvelle; après le verbalisme, l'intellectualisme, le formalisme, l'immobilité, la réaction du psychologisme, l'apothéose des instincts, l'agitation. L'avenir est, je l'espère, à la discipline librement consentie et au silence. Devant la faillite de l'école ancienne et de l'école nouvelle, nous, éducateurs d'aujourd'hui, devons chercher ailleurs le modèle d'une pédagogie équilibrée. Pourquoi pas chez les moi-

nes? Les premiers fondateurs des Ordres monastiques étaient les plus grands éducateurs de l'histoire; ils accueillaient des barbares, ils en faisaient des civilisés; ils accueillaient des hommes sortis d'un monde pourri comme le nôtre, et ils en faisaient des saints. Leur grand moyen pédagogique était toujours le silence.

On me dira que l'enfant a besoin de crier, car le cri est une détente, une expression spontanée de joie exubérante; que le cri de triomphe de la vie doit forcément déchirer les oreilles. On disait exactement la même chose des nourrissons, il y a soixante ans, au temps où on les ligotait comme des momies. Comme ils n'arrêtaient pas de hurler, on prétendait que cela était nécessaire pour leur développer les poumons. Depuis qu'on les laisse gigoter à leur aise, on ne les entend plus, sinon rarement et pour des raisons valables, et leurs poumons ne s'en portent que mieux.

Le cri est toujours signe de souffrance. De souffrance actuelle, dans le cas du torturé, ou de souffrance passée dans le cas du lutteur triomphant. L'horrible vacarme des récréations dans les cours des écoles représente la décharge violente de l'énergie opprimée en classe. L'agitation dans les écoles dites nouvelles est due à l'excès de stimulants.

Les cris de joie dans la Bible sont toujours des cris de victoire à l'issue d'un combat; mais les « rachetés » d'Isaïe et les élus de l'Apocalypse ne crient plus. Les moines non plus. Leurs luttes sont toutes spirituelles et leurs triomphes sereins.

Tels pourraient être aussi les luttes et les triomphes des enfants. Car ceux-ci ne devraient pas avoir d'autre effort à fournir que celui de se dépasser continuellement eux-mêmes : grandir est pour eux la loi même de la vie. Tout le reste est artificiel et faux; tout le reste les fait souffrir et finit par éclater dans le cri.

Je connais trop bien des classes silencieuses; entendez des classes où le professeur parle rarement et où les enfants peuvent parler tant qu'ils veulent pourvu que ce soit à voix basse; j'ai trop vu d'enfants guéris du bruit, calmes, épanouis, dans l'exercice d'un effort libre et consenti, pour ne pas être convaincue que l'enfant, plus encore que le moine, a besoin de silence parce qu'il est un contemplatif.

Cette expression, souvent employée à tort et à travers, exige une parenthèse. Ayant un jour rencontré des jeunesses revêtues

d'un costume vaguement religieux, je les interrogeai sur leur institution; l'une d'elles me dit ingénument : « Nous sommes à la fois actives et contemplatives. » « Contemplatives », les moniales ne disent pas cela en parlant d'elles-mêmes. Elles disent : « Nous sommes cloîtrées. Notre vie est faite de prière et de mortification. Ou bien : de prière et de silence. » Moines et moniales ne revendiquant point le qualificatif de « contemplatif », c'est d'autant plus volontiers que je l'applique aux enfants. Ceux-ci le sont en ce sens que, si on n'intervient pas pour les troubler, ils sont capables de fixer longuement leur attention et de s'absorber dans une admiration désintéressée, sans chercher d'explicitation verbale (celle-ci surgit en son temps, parfois après une longue maturation intérieure); ils n'en sont pas moins actifs à l'intérieur.

Les silencieux savent bien agir au dehors quand il le faut, tel saint Bernard, avec plus d'efficace que les verbeux et les agités, car, disciplinés par le silence, ils sont des forts.

L'auteur du *Silence cartusien* a encore là-dessus un mot lumineux :

Page 53 : « La discipline corporelle est surtout un symbole. Elle figure cette castigation que la volonté doit avoir le courage d'imposer à toutes les puissances pour les soumettre avec elle-même à Dieu et refaire en lui l'unité brisée de l'être humain. »

L'unité brisée, c'est bien cela la souffrance de l'homme moderne.

Page 93 : « La grande misère du monde actuel, c'est de confondre « agir » et « s'agiter ». « Action » et « agitation » ne sont pas seulement deux choses différentes, mais opposées. « Rien n'est calme comme de vivre », disait Gounod, qui le croyait... Soyez-le de plus en plus dans le dégagement de ce qui passe et l'union à la Volonté sainte qui demeure. »

Nous voilà revenus au conseil du début :

Page 5 : « ... C'est l'unique secret des sérénités vraies et durables. Elles résident dans le détachement des réalités et des événements éphémères qui forment la trame superficielle de notre vie... Nous avons besoin d'autre chose, et nous allons d'instinct dans la seule réalité durable d'ici-bas qui est le fonds de notre âme. »

Heureux sommes-nous d'avoir trouvé un maître. On peut appliquer à son livre ce qui est dit des lectures fécondes à la page 25 : « Je ne sais où j'ai lu que les livres valent plus par ce qu'ils ne disent pas que par ce qu'ils disent. Le lecteur est comme celui qui regarde un horizon : il cherche par-delà les lignes qu'il voit des perspectives qu'il devine à peine et qui l'attirent précisément par leur mystère, qui n'est que pressenti. Les ouvrages qu'on aime sont les ouvrages qui font penser. On y cherche le silence, d'où ces paroles sont nées. Ce silence, ce sont les profondeurs d'âme, que les mots ne peuvent traduire parce qu'elles sont plus grandes qu'eux; c'est ce qu'il y a d'immense, d'éternel et de divin en nous. »

Remercions le Chartreux inconnu de nous avoir indiqué les perspectives du silence cartusien et de nous avoir fait penser; son livre est parmi ceux qui méritent d'être aimés.

Hélène Lubienska de Lenval.

LA SÉCHERESSE CONTEMPLATIVE

Le soleil est tout prêt à entrer dès le matin dans votre appartement dès que vous en ouvrez les fenêtres. Telle est la conduite de Dieu qui veille sur Israël [1].

Sécheresse contemplative, tel est le nom que nous avons donné aux premières formes de la contemplation décrite par saint Jean de la Croix.

Entre cette sécheresse contemplative et la quiétude savoureuse de sainte Thérèse, nous avons signalé des notes de ressemblance qui permettent de les situer à la même étape spirituelle. Des différences subsistent, assez notables.

Ces deux formes d'expérience contemplative nous introduisent dans des climats différents. La quiétude thérésienne accuse ses effets surtout dans la volonté, et ils y sont positifs et savoureux. La sécheresse san-johannique semble atteindre surtout l'entendement, et elle y produit des effets privatifs, parce que lumineux.

Le contemplatif de notre époque est généralement attiré par le climat san-johannique parce qu'il y trouve plus d'affinité avec sa propre expérience. Aussi la doctrine de saint Jean de la Croix connaît-elle un renouveau d'actualité.

---

1. *Vive Flamme*, st. III, p. 1006. (Les citations de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse sont faites d'après la traduction du P. Grégoire de Saint-Joseph, éd. du Seuil.)

C'est en effet vers saint Jean de la Croix qu'est allée la grande et puissante contemplative que fut sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Elle aussi, décrivant son oraison, parle avec insistance de sécheresse, « d'aridité la plus absolue ». Saint Jean de la Croix devint son maître et son docteur mystique. Elle en savait de mémoire des pages entières et les récitait en récréation à ses novices :

> Que de lumières, écrit-elle, n'ai-je pas puisées dans saint Jean de la Croix. A l'âge de dix-sept et dix-huit ans, je n'avais pas d'autre nourriture![2]

Ces indications ne sauraient être négligées. Elles révèlent des besoins et nous invitent à étudier avec plus de détails la ligne de conduite de l'âme en cette oraison san-johannique de sécheresse contemplative pendant la nuit des sens.

Pour éviter toute confusion, soulignons d'abord que la sécheresse dont il s'agit est authentiquement contemplative, c'est-à-dire qu'elle réalise les trois signes exigés par saint Jean de la Croix. Si les trois signes ne s'y trouvaient pas réunis, il faudrait de toute évidence, pour obéir à saint Jean de la Croix lui-même, revenir à la méditation et à l'activité des facultés pour alimenter le commerce d'amitié avec Dieu.

Dès lors que la sécheresse est reconnue comme étant le fruit de l'action de Dieu, le double devoir déjà signalé s'impose à l'âme : savoir, respecter l'action de Dieu et la compléter.

Saint Jean de la Croix se plaît à insister sur le premier devoir au point de paraître négliger le second.

Cette insistance, un peu surprenante de prime abord et qui semble s'opposer à sainte Thérèse, apparaît à la réflexion parfaitement justifiée par le caractère privatif de cette contemplation et par ses conséquences. En effet, la saveur n'y est pas ordinairement perçue, surtout dans les

---

2. *Histoire d'une âme*, ch. VII, p. 146.

débuts, parce que trop subtile pour une âme qui est toute au souvenir des grâces d'autrefois et à la lutte contre les divagations des facultés. Il est d'autant plus nécessaire d'affirmer l'existence de la contemplation qu'elle est plus cachée, d'autant plus utile de rappeler ses exigences de silence que cette sécheresse contemplative, qui affecte spécialement les tempéraments intellectuels, les trouve plus sensibles au manque de lumière et qu'elle provoque chez eux des réactions douloureuses d'impuissance, d'agitation et de divagations.

L'accent mis par saint Jean de la Croix sur le respect de l'action de Dieu par le silence répond donc à un besoin particulier de ces âmes. Il n'implique pas d'ailleurs la méconnaissance du devoir de coopération active.

L'attitude à garder pendant cette sécheresse ne saurait être précisée en tous ses détails. Elle est faite de souplesse et de fidélité tenace. Deux directives permettent de la découvrir, que l'on peut ainsi énoncer :

1° Tendre par la foi vers la région paisible de l'esprit et s'y maintenir.

2° Négliger le bruit du sens inférieur de l'âme et y apporter parfois quelque apaisement au moyen de certaines industries.

TENDRE PAR LA FOI VERS LA RÉGION PAISIBLE DE L'ESPRIT ET S'Y MAINTENIR

Nous sommes dans la nuit passive du sens, qui est un passage du sens à l'esprit par adaptation du premier au second. C'est la lumière contemplative qui fait cette adaptation et réalise ce passage.

Cette première directive indique quelle doit être la coopération active : l'âme doit, par sa docilité, favoriser ce passage du sens à l'esprit et coopérer activement avec la grâce qui le réalise en faisant des actes de foi.

Mais l'âme comprendra-t-elle cette directive ? Pour favo-

riser un mouvement, encore faut-il en avoir pris conscience. Pour se porter vers la région de l'esprit, encore faut-il comprendre dans leur portée concrète et leur localisation vivante le sens des mots « sens » et « esprit ».

Ces localisations sont familières aux mystiques, qui nous parlent tous d'une « cellule intérieure », d'un « fond de l'âme », d'une région plus intime et plus paisible qui est le siège de la présence et de l'activité de Dieu dans l'âme. Pour saint Jean de la Croix, le sens comprend les puissances sensibles et les facultés intellectuelles dans leurs rapports immédiats avec elles, par conséquent la périphérie de l'âme. L'esprit désigne les régions plus intérieures[3].

Ces notions deviendront plus tard familières à l'âme; elles éclaireront son expérience en la précisant. Pour l'instant, elles restent uniquement spéculatives et ne se réfèrent à aucune expérience précise. Dans la quiétude thérésienne, il y a une perception indiquant que la saveur monte d'une source profonde. Il est aisé ainsi d'identifier l'esprit avec ces régions profondes qui produisent la quiétude. L'âme comprend que le mouvement du sens vers l'esprit est celui qui la libère des emprises extérieures pour la mettre sous le jaillissement de la source. Dans la sécheresse contemplative, en ses débuts du moins, une grisaille lourde et sombre enveloppe l'âme et ses facultés, qui semble interdire entre elles toute distinction et les unifier dans la même impuissance et immobilité.

En ces conjonctures, comment trouver la direction où se trouve l'esprit et favoriser un mouvement dont on a l'impression de ne rien percevoir?

Il est cependant un critérium pratique qui reste à la portée de l'âme : c'est celui de la paix et du silence. Le « sens », pour saint Jean de la Croix, ce sont les faubourgs où règnent l'agitation et le bruit, car les puissances sensibles s'y trouvent. « L'esprit » est à proprement parler la demeure de Dieu. C'est là qu'il vit et agit dans la paix, là qu'il se

3. Cf. IVe partie, ch. III du volume à paraître.

laisse saisir par la foi... ou, parfois, se laisse soupçonner par l'expérience comme la seule et transcendante réalité. L'esprit est le point de rencontre de Dieu qui se donne comme Père, et de l'âme qui le cherche avec sa grâce filiale. Cette demeure divine est silencieuse, car c'est dans le silence que Dieu engendre et que toute vie divine est reçue.

Cette expérience du silence et de la paix, qui accompagne toute génération spirituelle, est la première et la plus constante qui puisse se faire. Elle est possible dans la sécheresse contemplative au moyen de l'acte de foi ou acte anagogique.

La foi, en effet, vertu théologale, « seul moyen proportionné et prochain pour atteindre Dieu », soulève l'intelligence soumise, et avec elle toute l'âme, et lui fait prendre contact avec Dieu. Elle introduit donc dans le monde surnaturel et dans cette région de l'esprit où Dieu agit et se donne.

En cette sécheresse qui est vraiment contemplative, la foi, pénétrant dans son objet divin, y trouve, pour la perfectionner en son exercice, l'action de Dieu par les dons du Saint-Esprit. Cette action de Dieu fait la foi vive, lui assure, sinon une saveur perçue, du moins une influence qui l'apaise silencieusement et l'invite au repos dans son objet.

Ainsi donc, l'activité de la foi vive produit pour le moins, comme minimum d'expérience, une impression subtile de silence et de paix. C'est ce silence qui indique à l'âme la région de l'esprit vers laquelle elle doit tendre, et qui lui précise les actes qu'elle doit fournir pour y parvenir.

Elle y parviendra par conséquent en faisant des actes de foi ou, mieux, des actes anagogiques, c'est-à-dire des actes simples de toute vertu théologale qui dépassent les prémices ou les fondements, écartent enquêtes et raisonnements et s'en vont directement vers leur objet divin pour se reposer en lui seul.

Quelle forme donner à ces actes ? C'est ici que la directive, pour s'adapter à tous, doit rester une simple flèche indicatrice fixant le but à atteindre à travers des régions sans sentiers où chacun doit chercher son chemin. Et cependant, à condition qu'on sache les dépasser légèrement pour trouver

sa voie propre, quelques indications peuvent être données, quelques points de repère peuvent être fixés. Les moyens qui ont réussi à certains, les conseils des grands spirituels doivent surtout retenir notre attention.

L'« *aspiration* » de Jean de Saint-Samson

Voici Jean de Saint-Samson, le saint aveugle, clair flambeau de la réforme carmélitaine de Touraine au XVII[e] siècle, qui, pour conduire l'âme dans la paix des régions de l'esprit, préconise l'exercice de « l'aspiration ».

> L'aspiration, dit-il, est un élancement amoureux et enflammé du cœur et de l'esprit par lequel l'âme, se surpassant elle-même et toute chose créée, va s'unir étroitement à Dieu en la vivacité de son expression amoureuse. Ceux qui ont des dispositions pour l'aspiration, note-t-il, doivent faire des efforts jusqu'à ce que leur aspiration, plus étroite que large, leur soit douce, sensible et savoureuse.

On y parviendra progressivement. Au début, l'aspiration s'appuie sur des choses visibles; peu à peu, elle devient plus concise, plus brève, elle se resserre et contient en elle-même « les vérités réduites d'une manière plus essentielle ». On parvient ainsi, à « l'amour lui-même ».

> L'amour produit par l'aspiration est si fort en certaines âmes que la volonté entre toute seule dans le sein amoureux de Dieu qu'elle goûte au-dessus de toute intelligence et de toute expression, tandis que l'entendement demeure à la porte comme étonné et suspendu en son action. C'est un flux amoureux, inondant vivement et entraînant, ravissant, couvrant de ses flots, au milieu desquels l'âme est Dieu même, son esprit, sa divinité, autant qu'une créature peut l'être en cette vie[4].

---

4. *Vie de Jean de Saint-Samson*, par le P. Sernin, pp. 141-143; *Maximes spirituelles*, par le même, pp. 155-158. Cf. *La Vie Spirituelle*, année 1925, qui donne un résumé fort instructif de la doctrine de Jean de Saint-Samson.

Cet exercice de l'aspiration qui fait refluer l'âme en Dieu par des actes d'amour de moins en moins délayés en des formules, et de plus en plus subtils et pénétrants, est souverainement efficace, comme l'assure Jean de Saint-Samson. Il utilise en effet l'acte d'amour qui est l'acte anagogique par excellence et fixe ainsi l'âme par l'amour en son objet qui est Dieu Amour.

Jean de Saint-Samson note qu'il ne faut pas aborder trop tôt l'exercice de l'aspiration, car, chez les débutants, l'amour n'est pas assez fort pour les soulever efficacement.

Le grand mystique aveugle fait aussi remarquer que cet exercice ne convient pas à toutes les âmes, même contemplatives. Il est propre

> à ceux qui profitent notablement dans les voies mystiques, spécialement s'ils sont d'une nature affective. Car certains esprits n'y sont jamais propres, s'occupant en Dieu et de Dieu par la sainte et amoureuse spéculation qui est, elle aussi, une excellente voie mystique[5].

L'exercice de la vertu de foi

Nous retrouvons sous la plume de Jean de Saint-Samson la distinction entre les tempéraments affectifs, chez qui la contemplation est surtout amoureuse et qui peuvent remonter vers la source par l'amour dont ils expérimentent la saveur, et les tempéraments intellectuels en qui la contemplation est surtout connaissance et, par suite, sécheresse. Chez ces derniers, vers lesquels nous sommes contamment ramenés, le sentiment de l'amour est moins éveillé et peut-être moins utilisé. Leur contemplation est plus sèche qu'amoureuse, plus statique que dynamique. La paix qui en fait le fond peut être accompagnée de toutes sortes d'impressions : immobilité et silence absolu, perception de la Réalité divine à travers un nuage opaque, impression d'un

5. *Ibid.*

mur qui empêche toute marche en avant et même impression d'être repoussé. On ne peut que caractériser ces états aussi nombreux et aussi variés que les âmes. Mais comment, pratiquement, en faire les actes ? Ce ne sera pas habituellement en utilisant une formule, mais en maintenant un regard fixé, en gardant une attitude intérieure qui exprime l'orientation de l'âme vers Dieu, son attention paisible et actualisée, son ouverture à son action.

C'est bien en effet par la foi que le contact avec Dieu est établi et maintenu. Les dons du Saint-Esprit, d'ordinaire, perfectionnent la foi qui agit. Nous n'avons pas le droit de compter sur une emprise de Dieu qui suspende les facultés et agisse sans notre concours.

La sécheresse et l'impuissance nous laissent le devoir d'exercer notre foi d'une façon paisible et subtile, mais réelle, de la tenir éveillée en un regard pénétrant sur la Réalité perçue ou soupçonnée, dans une oraison jaculatoire brève et ramassée que l'on redit sans cesse parce qu'à chaque fois elle rend Dieu présent et vivant, ou encore en une simple attitude de paix sous l'action de Dieu ou en une attente patiente d'un Dieu qui s'est caché et nous a réduit à l'impuissance pour que nous le trouvions plus profondément.

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, tour à tour, reste paisible dans le souterrain où ne brillent que les clartés qui tombent « des yeux baissés de la Face de Jésus », ou garde le regard fixé sur le nuage qui dissimule le Soleil divin dont elle consent à attendre les clartés lumineuses jusqu'au « jour sans couchant où s'éteindra sa foi ». Sainte Jeanne de Chantal conseille à l'âme de se tenir immobile en présence du Maître; comme une toile devant l'artiste qui doit l'animer d'un dessin vivant.

Mais au delà de ces modes particuliers, voici l'enseignement de saint Jean de la Croix sur l'exercice de la foi en ces régions :

> ... L'âme arrivée à cet état doit suivre une méthode toute opposée à la première. Précédemment on lui donnait un sujet

de méditation, et elle méditait, maintenant on doit lui enlever tout sujet de méditation et, je le répète, ne pas la laisser méditer; d'ailleurs le voudrait-elle qu'elle ne le pourrait; au lieu de trouver du recueillement, elle ne réussirait qu'à trouver des distractions... En voulant se servir des sens, elle se détournerait de ce bien pacifique et tranquille que Dieu répand peu à peu dans son esprit... Voilà pourquoi, lorsque l'âme est dans cet état, il ne faut jamais lui imposer l'obligation de méditer, de s'exercer à produire des actes de raisonnement, de chercher de la suavité et de la ferveur. Ce serait mettre obstacle à l'agent principal qui, je le répète, n'est autre que Dieu. C'est lui qui, d'une manière secrète et paisible, répand peu à peu dans l'âme une sagesse et une connaissance pleine d'amour, sans recourir à des actes particuliers, bien qu'il le fasse parfois durant quelque temps. L'âme doit se contenter alors d'élever avec amour son attention vers Dieu sans former d'autres actes particuliers. Elle doit, je le répète, se conduire d'une manière passive, sans faire par elle-même le moindre effort, et garder pour Dieu une attention pleine d'amour, simple, candide, comme fait quelqu'un qui ouvre les yeux pour regarder avec amour. Dès lors en effet que Dieu, dans sa manière d'agir, traite l'âme avec une connaissance simple et pleine d'amour, l'âme, dans sa manière de le recevoir, doit traiter avec lui également avec une connaissance simple et pleine d'amour [6].

... Pour la recevoir (la connaissance surnaturelle), l'âme doit être absolument indépendante de sa manière naturelle d'agir, libre, tranquille, pacifique et pleine de suavité à l'exemple de Dieu, comme l'air qui reçoit d'autant plus la lumière et la chaleur du soleil qu'il est plus pur, plus exempt de vapeurs, plus purifié et plus calme.

Ainsi donc l'âme ne doit être attachée à rien, ni à un exercice de méditation discursive, ni à une saveur quelconque, sensible ou spirituelle, ou à un autre mode d'agir quel qu'il soit [7].

... Elle doit être sans appui créé, à son poste, l'esprit dégagé de tout; elle doit surtout accomplir ce que faisait le

6. *Vive Flamme*, str. III, pp. 996-997.
7. *Ibid.*, pp. 997-998.

prophète Habacuc[8] pour se préparer à écouter le Seigneur : « Je me tiendrai debout, dit-il, et je serai sur mes gardes, je demeurerai ferme sur mes remparts, et je contemplerai ce qu'on me dira! » C'est comme s'il disait : j'élèverai ma pensée au-dessus de toutes les opérations et de toutes les connaissances qui peuvent atteindre mes sens, comme aussi au-dessus de tout ce qu'ils ont pu garder ou retenir en eux-mêmes. Cela fait, je laisserai tout en bas, je consoliderai mes pas sur les remparts de mes puissances et ne les laisserai accomplir aucun acte, pour que je puisse recevoir par la voie de la contemplation ce qui me sera communiqué; car, l'avons-nous déjà dit, la contemplation pure consiste à recevoir[9].

Ce texte décrit d'une façon particulièrement heureuse l'isolement paisible de l'âme dans la région de l'esprit.

Le saint ne se lasse pas d'insister sur le dégagement et la paix nécessaires à la pureté de la foi. En cette sécheresse qui ressemble parfois à la mort, l'âme doit être affermie contre l'activisme intellectuel qui cherche un aliment en la pensée distincte et contre le découragement qui s'affaisse dans la passivité complète. L'âme doit garder sa foi éveillée, mais droite, pure, dégagée de tout, telle une antenne dressée au-dessus de tous les bruits du monde pour recueillir les ondes de l'infini.

Quand l'âme est ainsi détachée de tout, qu'elle est dans un dénuement complet et qu'elle a, je le répète, accompli tout ce qui dépendait d'elle, il est impossible que Dieu ne fasse pas de son côté ce qu'il faut pour se communiquer à elle au moins dans le secret du silence; c'est même plus impossible qu'il l'est au rayon du soleil de ne pas illuminer un espace serein où il ne rencontre aucun obstacle. Ainsi le soleil est tout prêt à entrer dès le matin dans votre appartement, aussitôt que vous en ouvrez les fenêtres. Telle est la conduite de Dieu, « qui veille sur Israël[10] ». Il ne dort pas,

---

8. *Habacuc*, 2, 1.
9. *Vive Flamme*, str. III, p. 999.
10. Ps. 120, 4.

mais il entre dans l'âme qui est absolument détachée de toutes les créatures, et la remplit de ses trésors. Dieu est donc tout prêt à pénétrer dans les âmes comme le soleil dans un appartement[11].

Par contre, avec quelle tristesse le saint docteur nous parle des dommages causés par l'agitation volontaire au sein de la contemplation :

> ... Ces onctions variées de l'Esprit-Saint sont donc délicates et élevées... mais avec quelle facilité elle (l'âme) peut les perdre! Il suffit pour les troubler du plus petit acte qu'elle veuille accomplir par elle-même à l'aide de sa mémoire, de son entendement et de sa volonté, ou bien du moindre usage de ses sens, de ses tendances et de ses connaissances personnelles qu'elle voudrait faire, ou encore de la plus petite saveur ou consolation qu'elle acceptera, et alors tout est troublé et perdu. Il y a là une imprudence grave qui est bien de nature à exciter la douleur et la compassion. Oh! quel malheur affreux! On ne le soupçonne pas au début : ce n'est qu'un petit rien qui s'est intercalé dans ces onctions saintes, et cependant le dommage est plus grand, plus douloureux et plus déplorable que si l'on jetait dans le trouble et si l'on perdait une foule d'âmes vulgaires qui ne sont pas en état de recevoir des émaux si riches et si variés. Figurez-vous qu'un tableau, qui est un chef-d'œuvre d'art et de délicatesse, soit retouché sans goût et sans art par une main maladroite. Est-ce qu'il n'y aurait pas là un dommage plus grand, plus grave et plus fâcheux que si l'on abîmait et perdait une foule de peintures vulgaires? Or il s'agit ici d'une œuvre très délicate du Saint-Esprit et elle est gâtée par une main maladroite[12].

Ces citations, on l'aura remarqué, sont empruntées à la *Vive Flamme d'amour*. Elles semblent par conséquent ne s'appliquer qu'à la contemplation parfaite de l'âme parvenue aux sommets. En fait, de même qu'il n'y a qu'une contemplation surnaturelle, il n'existe qu'une attitude contem-

---

11. *Vive Flamme*, str. III, pp. 1005-1006.
12. *Vive Flamme*, pp. 1001-1002.

plative. L'une et l'autre se perfectionnent progressivement. Leur développement reste en une interdépendance mutuelle très étroite et, dès le principe, est réglée par les mêmes lois.

Puisque la sécheresse dont nous nous occupons est nettement contemplative, l'âme doit déjà connaître la réponse parfaite à donner à l'action de Dieu et s'efforcer de réaliser l'attitude contemplative dans toute la mesure où s'exerce l'intermittence de la contemplation et le permet l'inadaptation de ses facultés.

C'est le sens bruyant et lourd dans sa marche qui fait obstacle à la réception parfaite du souffle de l'Esprit-Saint. Est-il possible de le rendre moins nuisible, de se dégager de ses agitations troublantes ? La deuxième directive va nous le dire.

NÉGLIGER LE BRUIT DU SENS, ET Y APPORTER PARFOIS QUELQUE APAISEMENT PAR CERTAINES INDUSTRIES

L'exercice de la foi ou même l'aspiration amoureuse, bien qu'ouvrant toujours l'âme à la lumière de Dieu, n'étend pas en effet toujours le règne de la paix jusque dans les facultés inférieures. Ces puissances au contraire s'agitent exigeantes et bruyantes, gênant ainsi le mouvement de libération vers l'esprit. Que faire pour apaiser ce bruit ? [13]

---

13. Dans les mystiques purement naturelles, comme les mystiques hindoues, on trouve une technique très poussée pour l'apaisement des puissances et la simplification de leurs opérations. Ainsi *La Baghavad Gîtâ* nous présente plusieurs yogas ou voies d'ascèse pour parvenir à se perdre dans l'Un, à savoir, la connaissance, la dévotion, les œuvres et la contemplation directe (cf. *La Baghavad Gîtâ*, traduction d'après Shrî Aurobindo, et *Discipline monastique*, par Swâmi Brahmânanda). Remarquons que ces techniques n'aboutissent qu'à une sublimation de l'activité des facultés et à une perte dans l'Un ou l'Universel que l'on proclame Dieu. La mystique catholique cherche l'union avec un Dieu personnel, vivant et distinct de nous. Elle aspire à l'union parfaite avec lui et non à une fusion panthéistique. Dans sa

Le devoir de l'âme est de négliger ce bruit et d'y échapper en se portant par un mouvement plus vigoureux vers l'esprit. Le cerf poursuivi par les chiens, dit Tauler, accélère sa marche vers la source d'eau vive. Saint Jean de la Croix note que l'âme déjà parfaite excelle à échapper aux terreurs que le démon produit dans le sens en courant s'enfermer dans la cachette obscure de la foi, en l'esprit. Ce bruit qui règne dans le sens est excellemment purificateur et contribue à faire goûter le silence de l'esprit. Mais en cette période de transition, moins que partout ailleurs, la voie de l'homme n'est point en son pouvoir. En effet, soit inexpérience des débuts qui gaspille les forces en efforts violents, soit disposition particulière du tempérament qui ne peut soutenir la passivité, soit même préoccupations obsédantes du moment, qui ont envahi le champ des facultés, il est souvent difficile, parfois même impossible, de s'élever un instant au-dessus de cette agitation, ou du moins de la dominer suffisamment pour que ne soit pas troublée la paix de la région supérieure. La fatigue survient, le corps lui-même se lasse de cette immobilité, l'énervement se manifeste. Il faut user de discrétion pour éviter des désordres plus graves, ou même pour ménager les forces et soutenir l'effort de résistance.

Faut-il laisser l'oraison?

La discrétion imposera-t-elle de laisser l'oraison pour se donner l'activité qui assure en effet, dans ces cas, une di-

---

marche vers l'Un, elle compte sur l'effort de l'homme, mais surtout sur l'action de Dieu. Sa technique assez poussée, ainsi qu'elle apparaît dans le cadre austère des Ordres monastiques contemplatifs, n'est pas une technique de force qui veut atteindre un but, mais une technique de souplesse qui veut se plier au mouvement de la grâce et respecter la liberté de Dieu qui doit réaliser en nous le vouloir et le faire.

La mystique naturelle peut produire un surhomme parvenu à des états supérieurs. La mystique catholique produit un enfant de Dieu, mu par l'Esprit de Dieu.

version et un repos? En certains cas, cette diversion peu être nécessaire. Sainte Thérèse nous dit en effet que, pou supporter certains dégoûts ou la frénésie qui suit certaine grâces d'union, il est bon de laisser l'oraison pour s'adon ner à l'activité :

> Le meilleur remède, écrit-elle à ce propos, je ne dis pa pour guérir ce mal, car je n'en trouve pas, mais pour arrive à le supporter, c'est de s'occuper à des œuvres extérieure de charité et d'espérer en la miséricorde de Dieu [14].

La sainte donne la même directive à certains tempéra ments dont la faiblesse ne peut pas supporter les effets sen sibles de la contemplation. Mais c'est un traitement d'ex ception. Dans le premier cas, il s'agit d'âmes qui subissen certaines épreuves particulièrement laborieuses des sixiè mes Demeures; dans le second, nous nous trouvons en pré sence de tempéraments dont la faiblesse exige une surveil lance attentive. On ne saurait sans danger généraliser l conseil. Dans la sécheresse contemplative, abandonner l'o raison pour l'activité à cause de la souffrance de sécheress qu'on y trouve serait, pour l'ordinaire, céder à une tenta tion dangereuse et souvent séduisante. Tentation dange reuse, à cause des effets funestes que nous avons indiqués e rapportant l'enseignement de saint Jean de la Croix. Tenta tion d'autant plus dangereuse que la diversion que prome l'activité et la saveur spirituelle que parfois elle apporte l font séduisante. Dieu se fait en effet parfois plus sensible ment présent à l'âme au sein de ses occupations exté rieures que pendant l'oraison. Il semble s'éloigner quan l'âme le cherche, se cacher derrière un voile épai qui laisse passer seulement la subtile impression d'un lointaine présence, alors qu'il paraît revenir vers l'âme e déborder suavement jusque dans ses sens lorsqu'elle cess elle-même sa douloureuse recherche intérieure et s'ouvre a monde extérieur en revenant à ses occupations habituelles

14. *VI^e Demeures*, ch. I, p. 936.

Cette expérience savoureuse vient confirmer l'impression de stérilité laissée par la sécheresse contemplative et lui apporte un cachet de certitude. D'où la tentation de laisser cette oraison qui n'est que perte de temps. Tentation séduisante certes, mais tentation certainement. Essayons de le montrer. Le danger est assez important pour que nous nous y arrêtions un instant.

Pendant la contemplation et par elle, la lumière et l'amour descendent sur l'âme; c'est l'abondance de la lumière ainsi que l'inadaptation des facultés qui produisent la sécheresse et la non-perception. Les effets surnaturels semblent ne pas dépasser la région de l'esprit, et ainsi les facultés inférieures sont paralysées ou agitées.

Or, que cesse la contemplation, et les facultés reprennent leur activité dans les conditions habituelles. En cette activité même, l'âme prend conscience du travail réalisé en elle par la contemplation et des richesses qu'elle a reçues. Les facultés sont devenues plus pénétrantes, plus aptes à saisir le divin dans les créatures; elles semblent elles-mêmes chargées de lumière et d'amour. Il y a un instant, l'âme s'épuisait dans la recherche d'un Dieu qui ne se livrait pas et paraissait insaisissable. Voici maintenant qu'à cette âme, que la sécheresse a altérée de divin, toutes choses apparaissent pleine et débordantes de ce Dieu caché, découvrant en leurs profondeurs leurs secrets divins. Les textes sacrés brillent de clartés nouvelles; les maximes des saints disent leurs sens profonds; la nature elle-même étale en toutes ses beautés les vestiges du Dieu qui la créa. L'âme est en fête. Dans les facultés apaisées, la lumière brille et la saveur surnaturelle déborde.

Succédant à la sécheresse de la contemplation, cette fête de l'âme pourrait faire croire à une ascension à un état spirituel plus élevé. Nous savons maintenant qu'il n'en est rien. C'est la prise de conscience des bienfaits de la contemplation qui crée cette joie, et cette prise de conscience n'a lieu que lorsque cesse la contemplation. C'est la joie que donne au réveil la prise de conscience du bien-être pro-

duit par un sommeil reposant ou par la disparition d'un point douloureux en une intervention chirurgicale. La joie est pour le réveil, mais c'est le sommeil ou l'intervention qui ont dispensé le bienfait[15].

Que penser de celui qui chercherait la joie du réveil, mais refuserait l'immobilité du sommeil ? Attitude pour le moins étrange et qui ferait tout perdre, et le bienfait, et les joies de la prise de conscience. Ainsi en serait-il de l'âme séduite par le mirage des saveurs surnaturelles trouvées dans l'activité qui, pour en jouir continuellement, laisserait habituellement la sécheresse de sa contemplation pour s'adonner à l'activité.

Discrétion et patience

La sécheresse contemplative est un bien ; il faut la supporter malgré la fatigue et les tentations séduisantes. Telle est la loi. Mais pour tenir sans danger et sans faiblir, l'énergie persévérante a besoin de discrétion et d'humble patience. Cela a été dit déjà à propos de la lutte contre les distractions et sécheresses de la première période de la vie spirituelle[16]. Il faut le répéter ici, car la discrétion et la patience ne furent jamais plus nécessaires, et elles doivent se faire ingénieuses.

C'est une guerre d'usure sans profit et néfaste que celle que l'on mène contre des forces que l'on ne peut dominer en soi. Telle est l'agitation des facultés en cette sécheresse contemplative. A lutter contre elle avec violence, on épuiserait promptement ses forces et on troublerait les opérations pacifiques de la contemplation. Les facultés n'obéissent complètement à la volonté que sous sa contrainte immédiate. Elles sont agitées en cette sécheresse parce que la

15. L'étude des grâces d'union complète des cinquièmes Demeures ou des ravissements des sixièmes, nous placera en face du même phénomène. Nous verrons que c'est le réveil des facultés après ces grâces qui ont suspendu toute leur activité consciente, qui permet à l'âme d'explorer les richesses substantielles qu'elle y a reçues et d'en jouir pleinement.

16. *Je veux voir Dieu*, pp. 219-233.

volonté est sous l'emprise de Dieu. Cette dernière ne peut revenir vers elle qu'en laissant ce contact divin. La violence et les efforts directs d'apaisement sont donc une fatigue et font perdre la contemplation qu'ils voudraient servir. La patience est le seul remède efficace.

Toutefois, lorsque cette agitation des facultés est telle que l'acte anagogique ne réussit pas à la dépasser pour entrer dans la paix de l'esprit, ou qu'au cours de la contemplation elle menace de déborder dans toute l'âme, on peut en arrêter les effets nocifs en mettant un instant du moins les facultés sous une influence apaisante. Il s'agit de trouver la diversion qui arrêtera cette agitation le temps suffisant pour que l'âme puisse s'évader vers l'esprit, ou qui réussira à mettre un peu d'ordre dans le sens trop bruyant sans enlever à l'esprit la nudité de la contemplation.

Trouver les moyens qui assurent cette heureuse évasion est un art. Ces moyens sont différents suivant les âmes, et leur efficacité n'est souvent qu'éphémère. Chacun doit chercher ceux qui lui conviennent et les changer lorsqu'ils sont usés. C'est dire que les indications qui vont suivre apporteront des suggestions plutôt que des conseils précis.

Prière vocale

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus nous dit que dans ses sécheresses, qui étaient sûrement contemplatives, elle recourait en ces moments de lassitude à la prière vocale :

> Quelquefois, écrit-elle, lorsque mon esprit se trouve dans une si grande sécheresse que je ne puis en tirer une seule bonne pensée, je récite très lentement un *Pater* ou un *Ave Maria*; ces prières seules me ravissent, elles nourrissent divinement mon âme et lui suffisent[17].

La récitation lente de quelque prière aimée, quelques oraisons jaculatoires habituellement savoureuses à l'âme peu-

17. *Histoire d'une âme*, ch. x, p. 188.

vent arrêter les premiers mouvements d'une tempête qui s'annonce, parfois même l'apaiser lorsqu'elle est déchaînée. La prière vocale est la compagne nécessaire de la contemplation chez certains tempéraments auxquels de longues habitudes d'activité rendent insupportable l'immobilité de la contemplation. C'est ainsi que des âmes qui semblent ne pas pouvoir prier autrement que vocalement peuvent être de grandes contemplatives. Cas assez fréquent parmi des personnes de culture intellectuelle peu étendue, dont la vie extérieure et la conversation accusent une union à Dieu très intime. A tous les contemplatifs, d'ailleurs, la prière vocale peut apporter de l'apaisement et ils doivent y recourir de temps en temps. En cette prière vocale faite en ces circonstances, l'âme devra d'ailleurs moins s'attacher à pénétrer le sens des paroles par une application de l'intelligence, qu'à en retirer la saveur recueillante qu'elles contiennent.

Le choix de la prière peut être d'une grande importance. La prière qui placerait les facultés dans l'atmosphère même de la contemplation actuelle sera excellente. Tel psaume, par exemple, traduira admirablement la solitude de l'âme, le sentiment de son impuissance; tel autre exprimera la confiance qui jaillit des profondeurs de silence et de misère où elle gît. L'unité de l'âme se fera ainsi, au moins un instant, et, avec elle, l'apaisement. Nous devons noter ici l'influence particulièrement apaisante de la prière à la Sainte Vierge. Certaines âmes y trouvent toujours un secours efficace. D'autres préfèrent aller à une prière de confiance en la miséricorde, et une prière d'humilité qui leur est toujours savoureuse, car Dieu se penche toujours sur l'humilité confiante.

Les attraits de grâce sont un guide excellent pour ce choix. L'expérience enseignera ainsi à chacun les formules qui lui sont plus aidantes et vers lesquelles par conséquent il a le devoir de revenir plus fréquemment.

Cette prière, le plus souvent, sera un cri de l'âme, une exclamation, un appel, des mots qui évoquent un sujet d'oraison aimé, une lumière surnaturelle imprimée dans l'âme, ou qui expriment un besoin profond, une aspiration de tout l'être, et qui pour ce motif résonnent avec tant de

force et portent en eux une saveur si nourrissante qu'il suffit de les prononcer pour que tout s'apaise et que les puissances docilement accourent, avides du recueillement qu'ils apportent. « Mon Seigneur et mon Dieu. » « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » « Mon Dieu, ayez pitié de moi. » Formules riches et puissantes qui bercent en quelque sorte le sommeil des facultés, tandis que l'âme savoure silencieusement en ses profondeurs la mystérieuse et substantielle vérité divine que ces mots expriment en langage humain.

L'agitation reviendra peut-être, mais c'est beaucoup gagner que de gagner du temps. C'est même tout gagner, car il s'agit moins de supprimer toute agitation que de permettre à l'âme de maintenir ou de reprendre le contact, malgré tous les obstacles, avec Celui qui la tient sous son ineffable clarté.

L'attitude du corps

L'attitude du corps pendant l'oraison n'est pas indifférente et peut contribuer à l'apaisement de l'âme. Le besoin se fera sentir parfois de prendre une attitude physique qui exprime le sentiment intérieur et qui, harmonisant les attitudes intérieures et extérieures, fait l'unité de tout l'être. Mais il faut veiller à ce que la recherche de cette quiétude n'impose pas une fatigue physique excessive ou ne provoque l'énervement. La discrétion est encore ici nécessaire. L'attitude physique, tout en étant reposante, ne doit pas favoriser l'assoupissement des facultés et, en libérant de toute contrainte gênante, doit entretenir l'atmosphère spirituelle de l'oraison et soutenir l'âme dans sa douloureuse et énergique attente de Dieu.

L'Eucharistie

On ne saurait oublier l'influence apaisante de l'Eucharistie, de « Jésus-Sacramenté », comme disent excellemment

certaines langues étrangères. La communion eucharistique peut produire des effets physiques, et l'expérience montre que le seul voisinage de Jésus-Hostie, l'entrée dans une église où il réside, produisent des effets sensibles d'apaisement intérieur sur certaines âmes d'oraison. Il leur suffit ensuite de faire de temps en temps des actes de foi en la présence divine, de fixer le tabernacle ou de porter parfois vers lui leur regard pour que se maintiennent ces effets d'apaisement. Ce n'est pas le moment de chercher si ces effets ont une cause uniquement surnaturelle, il nous suffit de les signaler pour que l'âme en quête de recueillement utilise ce voisinage de Jésus-Hostie qui enchaîne si bien les sens intérieurs.

Pour d'autres âmes, au contraire, ce voisinage est plutôt une gêne et une cause d'agitation. Sollicitées à la fois par l'attirance de Jésus-Hostie et par un besoin intense de recueillement au-dedans d'elles-mêmes, elles restent en suspens, incertaines, hésitant à choisir et inquiètes encore même après avoir choisi. A ces âmes, comme à bien d'autres d'ailleurs, la solitude complète semble préférable et plus apaisante. Elle les libère de toute contrainte intérieure et extérieure, d'une certaine pudeur irraisonnée, de la crainte de se singulariser et de laisser paraître le rayonnement de la grâce intérieure, et seule elle leur permet de se livrer complètement à l'emprise divine. Nulle part mieux que dans la solitude elles trouvent Dieu, Esprit vivant et Amour débordant, et perçoivent le souffle léger de sa présence divine et les onctions délicates de son action dans les profondeurs. Aussi, bien que ne méconnaissant pas les effets apaisants de la présence eucharistique, elles n'hésitent pas à les sacrifier pour aller au silence nourrissant du désert. Qui oserait les blâmer, alors que l'histoire nous montre combien nombreuses furent les âmes que le désert attira et combien puissantes et remplies de Dieu il les rendit au monde ?

Telle est la diversité des âmes, de leurs grâces et de leurs besoins. Chacun, éclairé par son expérience dont une sage

direction aidera à préciser les données, devra trouver ce qui lui convient. Tout choix prématuré de méthodes ou de moyens pourrait être funeste ou gênant. C'est ainsi qu'on découvrira son chemin à soi pour fuir à travers le bruit vers la paix et le silence des profondeurs.

L'exemple de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus

L'évasion sera parfois impossible, soit que l'âme ait tardé à fuir et n'y ait songé efficacement que lorsqu'elle était déjà engluée, soit que l'image ou la pensée étrangère se soit imposée aussitôt avec la force d'une obsession, soit que le bruit soit extérieur et que l'on ne puisse se soustraire à la gêne qu'il impose.

Il ne reste plus à l'âme qu'à gémir de son impuissance, à appeler le secours de Dieu et l'intercession des saints qui apaisent en délivrant. L'humble patience n'est pas une disposition qui toujours libère, mais elle fait toujours trouver en cette agitation une purification certainement plus méritoire et peut-être plus efficace que celle que procure la saveur du silence. Écoutons sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus nous confier ce qu'elle faisait en de telles circonstances :

> Longtemps à l'oraison je ne fus pas éloignée d'une Sœur qui ne cessait de remuer ou son chapelet ou je ne sais quelle autre chose; peut-être n'y avait-il que moi à l'entendre, car j'ai l'oreille extrêmement fine, mais dire la fatigue que j'en éprouvais serait chose impossible! J'aurais voulu tourner la tête pour regarder la coupable et faire cesser son tapage, cependant, au fond de mon cœur, je sentais qu'il valait mieux souffrir cela pour l'amour du bon Dieu d'abord, et puis aussi pour éviter une occasion de peine. Je restais donc tranquille, mais parfois la sueur m'inondait, et j'étais obligée de faire simplement une oraison de souffrance. Enfin, je cherchais le moyen de souffrir avec paix et joie, au moins dans l'intime de l'âme; alors je tâchais d'aimer ce petit bruit désagréable. Au lieu d'essayer de ne pas l'entendre, chose impossible, je mettais mon attention à le bien écouter,

comme s'il eût été un ravissant concert; et mon oraison, qui n'était pas celle de quiétude, se passait à offrir ce concert à Jésus [18].

C'est la même ascèse d'humble patience qui convient à ce calme plat, plus déconcertant encore que l'agitation des facultés, car le bruit donne une impression de vie et laisse soupçonner parfois une présence, tandis que le calme absolu crée la certitude de l'absence de la Réalité divine dont l'âme est assoiffée.

Dans ce silence fait d'impuissance, de vide, sainte Thérèse se représente son âme comme un jardin dont Dieu lui-même est le jardinier :

> Je goûtais la joie la plus vive de me représenter mon âme comme un jardin et le Seigneur qui s'y promenait. Je le suppliais d'augmenter le parfum de ces petites fleurs des vertus qui commençaient, ce me semble, de vouloir éclore. Je lui demandais de les cultiver, dans le seul but d'augmenter sa gloire, puisque je ne voulais rien pour moi ! Je le priais même de couper celles qu'il voudrait, bien assurée que j'étais qu'elles repousseraient plus belles. Je me sers des mots « couper », car il y a des temps où l'âme ne connaît plus ce jardin. Tout y paraît aride, on dirait qu'il n'y aura plus d'eau pour l'entretenir; il semble que l'âme n'a jamais possédé la moindre vertu. La souffrance est extrême. Dieu veut que le pauvre jardinier regarde comme perdue toute la peine qu'il a prise à cultiver et à arroser le jardin. L'heure est venue où il faut véritablement sarcler le jardin et enlever jusqu'à la racine des mauvaises herbes qui y sont demeurées, quelque petites qu'elles soient; il faut de plus reconnaître l'insuffisance de tous ses efforts dès que le Seigneur nous retire l'eau de sa grâce, faire peu de cas de notre misère qui n'est que néant et nous estimer même au-dessous du néant. L'âme réalise alors de grands progrès dans l'humilité et les fleurs du jardinier commencent à croître de nouveau [19].

---

18. *Histoire d'une âme*, ch. x, pp. 142-143.
19. *Vie*, ch. iv, pp. 142-143.

L'humble patience de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus dans les mêmes circonstances emprunte à sa grâce de pauvreté spirituelle une note particulière de simplicité. Qu'importe le mode pourvu que l'âme reste paisible et que Dieu puisse agir en toute liberté !

> Faut-il vous parler, ma Mère, de ma retraite de profession ? Bien loin d'être consolée, l'aridité la plus absolue, presque l'abandon, furent mon partage. Jésus dormait, comme toujours, dans ma petite nacelle. Ah! je vois que bien rarement les âmes le laissent dormir tranquillement en elles. Ce bon Maître est si fatigué de faire continuellement des avances et des frais qu'il s'empresse de profiter du repos que je lui offre. Il ne se réveillera pas sans doute avant ma grande retraite de l'éternité, mais au lieu d'en avoir de la peine, cela me fait un extrême plaisir[20].

Mais il lui arrive parfois de dormir, tellement ce vide est lourd. Voici qu'elle a trouvé le moyen de ne pas s'agiter au réveil :

> Eh bien! je ne me désole pas! Je pense que les petits enfants plaisent autant à leurs parents lorsqu'ils dorment que lorsqu'ils sont éveillés; je pense que pour faire les opérations les médecins endorment leurs malades; enfin je pense que le Seigneur voit notre fragilité, qu'il se souvient que nous ne sommes que poussière[21].

Ne croyons pas cependant à la paresse ni au laisser-aller. Sainte Thérèse sait s'activer aussi dans ce vide de la sécheresse qu'elle connaît pendant ses actions de grâces. Voici le moyen qu'elle emploie habituellement pour le remplir :

> Je me représente mon âme comme un terrain libre et je demande à la Sainte Vierge d'en ôter les décombres qui sont les imperfections; ensuite, je la supplie de dresser elle-même une vaste tente digne du ciel et de l'orner de ses propres

---

20. *Histoire d'une âme*, ch. VII, pp. 131-132.
21. Ps. 102, 14. — *Histoire d'une âme, ibid.*

parures. Puis j'invite tous les anges et les saints à veni
chanter des cantiques d'amour. Il me semble alors que Jésu
est content de se voir si magnifiquement reçu, et moi je
partage sa joie. Tout cela n'empêche pas les distractions e
le sommeil de venir m'importuner; aussi n'est-il pas rar
que je prenne la résolution de continuer mon action de grâ
ces la journée entière, puisque je l'ai si mal faite au
chœur ![22]

Dans son admirable lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur
du 14 septembre 1896, la sainte précise, grâce à l'histoir
du petit oiseau qu'il faudrait pouvoir citer en entier, son
attitude de contemplation faite d'un regard obstinément fixé
sur Dieu à travers toutes les impuissances, les brouillards
malgré ses faiblesses et même le sommeil qui viennent l
gêner ou l'interrompre.

Moi je me considère comme un faible petit oiseau, couver
seulement d'un léger duvet; je ne suis pas un aigle, j'en a
seulement les yeux et le cœur, car, malgré ma petitesse
extrême, j'ose fixer le Soleil divin... Avec un audacieux aban
don, il veut rester à fixer son divin Soleil; rien ne saurai
l'effrayer, ni le vent ni la pluie, et si de sombres nuage
viennent à cacher l'Astre d'Amour, le petit oiseau ne change
pas de place... Lorsqu'il veut fixer le divin Soleil et que le
nuages l'empêchent de voir un seul rayon, malgré lui se
petits yeux se ferment, sa petite tête se cache sous sa petite
aile, et le petit être s'endort, croyant fixer toujours son Astre
chéri ! A son réveil il ne se désole pas, son petit cœur reste
dans la paix, il recommence son office d'amour; il invoque
les anges et les saints qui s'élèvent vers le Foyer dévorant
objet de son envie[23].

Quelles vérités lumineuses et quelle sagesse profonde dans
ces formules et dans ces moyens apparemment enfantins
Ces expériences exposées avec un charme si prenant nous
présentent non des méthodes à adopter, mais une leçon de

22. *Histoire d'une âme*, ch. VII, pp. 140-141.
23. *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, pp. 335-336.

cette souplesse dont l'âme doit user, un exemple de la variété des moyens adaptés à ses goûts et aux circonstances, moyens qu'elle doit savoir découvrir pour tenir vaillante, paisible et éveillée en sa foi et s'ouvrir à toute la puissance de la lumière divine qui lui arrive.

Car c'est bien de cela qu'il s'agit, uniquement de cela : veiller paisiblement dans la foi, face à la Sagesse d'amour dont la présence est signalée par cette obscurité, en ce mélange de silence et de bruit, et qui, dans la nuit, fait jaillir des sources vivifiantes et transformantes.

Fr. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

L'esprit religieux est esprit de vérité

L'esprit, dit Notre-Seigneur, « est ce qui vivifie ». Et il dit encore, en parlant de ses paroles, « qu'elles sont esprit et vie ». L'esprit d'un homme, dit saint Augustin, est ce qui fait vivre cet homme. Mon esprit c'est mon âme, et mon âme donne vie à mon corps, et non aux autres corps. L'esprit d'une institution, d'une œuvre, c'est donc ce qui la fait vivre, ce qui la distingue des autres êtres analogues, comme les espèces animales se distinguent les unes des autres, ce qui lui donne un être propre, ce qui réalise l'unité de ses membres et ce qui lui donne sa cohésion, son activité, sa fécondité.

Il est donc évident que l'esprit religieux, qui anime un corps religieux, qui lui donne force et union et qui le rend bienfaisant, est quelque chose de vivant. Le jour où un corps religieux ne serait plus vraiment vivant, ses membres pourraient bien encore penser qu'ils ont un esprit (peut-être, par exemple, pour s'opposer aux réformes qu'on voudrait tenter pour le faire revivre), mais ils se tromperaient : un cadavre n'a pas d'esprit.

A quoi reconnaît-on qu'un être moral, qu'une collectivité

est quelque chose de vivant? D'abord, bien entendu, à ce qu'il répond à cette loi des êtres vivants qui est la loi des échanges avec l'extérieur. D'un institut qui n'a plus aucun recrutement, dont le noviciat est fermé et ne laisse pas d'espoir de réouverture, on peut dire qu'il est sinon mort, du moins mourant. A quoi peut tenir un accident si grave? Peut-être à des conditions de vie sociale qui font disparaître le besoin auquel répondait cet institut; il n'y a plus de Templiers ni de religieux rédempteurs voués au rachat des pauvres esclaves chrétiens en pays infidèles; cela peut venir de la persécution, de mesures tellement restrictives, chicanières, de l'autorité civile que la vie religieuse devient impossible; mais cela peut venir plus fréquemment encore de l'appauvrissement intérieur de la vie religieuse en cet institut. Il perd, il a peut-être perdu son esprit, esprit de pauvreté, de silence, d'oraison, d'apostolat. Il est infidèle à sa vocation, il ne peut que périr.

Le recrutement d'un institut n'a pas besoin d'être intense, d'être toujours florissant pour être l'indice de sa vitalité. Un Carmel qui n'admet que vingt-trois religieuses peut bien rester des années sans recevoir de novices ni de demandes auxquelles il ne pourrait pas répondre. Un institut ancien, stabilisé, dont les œuvres sont délimitées et normalement ne s'étendent pas, n'a besoin que de conserver l'effectif suffisant à son activité, et que de compenser les décès par un apport équivalent de vocations. Il ne faut toutefois pas se laisser trop facilement contenter; qui sait si l'accroissement du nombre des novices ne procurerait pas une ferveur plus grande, ne permettrait pas un rayonnement plus étendu?

L'institut se reconstituant normalement est donc un être vivant. Mais ce phénomène n'est que l'indice de sa vitalité; en quoi consiste celle-ci? *où est l'esprit qui anime ce corps?* Il est *en chacun des membres*; et il n'est peut-être *pas uniformément réparti entre eux*. On peut dire qu'*une religieuse*

a l'esprit de son institut si la constitution de cet institu *fournit à son âme l'aliment spirituel* dont elle a besoin. Le usages, les *observances* ne sont *pas l'esprit*, mais sont le *soutiens* de l'esprit. On peut dire qu'*une religieuse a l'espri* de sa communauté si chacune de ces observances est pou elle un *moyen de vivre plus religieusement*, donc un *moye de progrès spirituel.*

Prenons des *exemples* très clairs. La *pauvreté* est le rem part de la vie religieuse. Une Sœur qui n'en aurait aucu souci, qui agirait habituellement sans permission, serai en dehors de son devoir le plus élémentaire. Mais de cell qui, demandant ses permissions, le ferait avec l'intention plus ou moins habituelle, d'amener sa Supérieure à se désirs, et qui ne ferait de sa soumission apparente à la Règl qu'un moyen de se procurer ce dont elle a envie, qui arrive rait toujours à ses fins, pourrait-on dire qu'elle a l'espri religieux ? La Règle serait pour elle instrument de men songe, occasion d'hypocrisie, et aucunement aliment à s vie intérieure, soutien de son progrès spirituel. Il existe dans les communautés, un usage assez répandu qui interdi l'emploi du possessif singulier; afin de bien faire compren dre aux Sœurs que rien n'est à elles en propre, mais qu tout est commun, on les oblige à dire : « notre » cellule « notre » voile, etc... Mais si la Sœur qui parle ainsi s comporte à l'égard de l'objet désigné en véritable proprié taire, au point de maugréer, de réclamer, parfois même d discuter, de contester si on lui changeait cet objet, si un Sœur par mégarde s'était emparée du sien, en quoi ce usage servirait-il l'esprit de détachement ? On dirait : « no tre » cellule, mais on penserait : « ma » cellule, celle qu j'occupe, celle où je suis bien, celle que je tiens à garder.. où est en cela l'esprit de pauvreté ?

On doit parler à genoux à ses supérieures. Est-ce vraimen l'expression de la déférence parfaite qu'on a pour elles

La Règle oblige ou invite à certains exercices de dévotion, comme le rosaire, l'office, etc.. La Sœur qui se condamne à réciter son rosaire tout entier chaque jour, mais avec une telle rapidité que ce ne peut être une vraie prière, mais en des temps, en des lieux favorisant si peu le recueillement, mais tout en gardant dans l'esprit un tel encombrement de pensées étrangères que ce ne peut aucunement être pour elle un entretien avec Dieu, peut-on dire qu'elle fait montre d'esprit religieux par cette fidélité matérielle à un usage sans valeur spirituelle ? N'est-ce pas le lieu de citer la parole de saint Augustin : « *Ton esprit, c'est ce qui te fait vivre* » ? Il n'y a là aucune trace quelconque d'esprit.

Il faut donc *bien se garder de prendre pour l'esprit religieux*, pour l'esprit d'un institut, l'*application matérielle* à certains usages qui ne vivifient pas. Cette régularité, par elle-même, est de la mort. Chacun de ces usages a sa raison d'être, est en rapport avec les dispositions intérieures que requiert la vie religieuse de l'institut. S'il n'en est pas ainsi, *si les usages et les exercices sont un fardeau* dont on se charge et *non une force* qui fait aller de l'avant, cela ne veut certes pas dire qu'ils soient funestes en eux-mêmes, mais que l'âme qui n'en vit pas n'est pas dans l'esprit de son institut. *Tout cela*, et chacun de ces moyens *fait-il avancer l'âme* dans l'humilité, le détachement, la mortification, l'obéissance, le silence, l'esprit d'oraison, la charité fraternelle, le dévouement au prochain ? Alors on a vraiment l'esprit de son institut. Est-ce que, *au contraire*, tout cela a pour résultat de nous *rendre sévères* pour les autres, de nous faire juger celles que nous y croyons moins fidèles, de nous donner de l'orgueil, de l'estime de nous ? Est-ce que cela se concilie aisément avec des manquements au silence, avec des négligences dans le service, avec des manques de douceur et d'équité avec le personnel ou les malades, avec peut-être une tendance à juger les supérieures ? *Est-ce que cela*

nous laisse immortifiées dans la nourriture, amoureuses nos aises, à cheval sur nos privilèges, nos préséances, le re pect qu'on nous doit ? Est-ce que tout cela ne coïncide p avec une véritable immortification de nos pensées, u absence totale de silence intérieur ? N'hésitons pas à répo dre que *nous sommes aux antipodes de l'esprit religieu* nous sommes ce que Notre-Seigneur a particulièrement co damné dans l'Évangile quand il reprochait aux pharisie de nettoyer l'extérieur de la coupe ou du plat, laissant l'i térieur plein de pourriture.

L'esprit religieux est esprit *de vérité*. Il nous oblige à êt pleinement et *constamment sincères* avec nous-mêmes, *à jamais faire un acte*, dire *une parole* que *ne ratifie pas pl nement notre volonté*. Si, disant « notre », je pense « mon si, égrenant notre rosaire, j'ai l'esprit rempli d'immorti cation et me laisse aller à tout ce qui m'occupe, je ne s pas vrai, ma parole, ma prière sont des mensonges. C l'esprit de mensonge n'est pas l'esprit de Jésus-Christ, c' le démon qui est le père du mensonge.

Il y a beaucoup de chrétiens à travers le monde qui, soumettant extérieurement aux prescriptions de l'Égli n'essaient aucunement d'imprimer à leur vie un sens éva gélique. Ils font maigre le vendredi, mais évitent toute p tique de pénitence véritable, il ne faut pas leur demand de supprimer quelque chose de leurs plaisirs, ni de se priv pour leur prochain. Ils vont à la messe le dimanche, m arrivent juste pour l'évangile ou, s'il y a une prédicati pour le *Credo*, et ils partent aussitôt qu'ils croient la co munion du prêtre terminée. Ils ou elles profitent de l'oc sion pour papoter, ou s'exhiber, pour déchirer le procha à la sortie, pour contempler les toilettes et celles qui portent. Ne feraient-ils pas mieux de manquer la messe qu quefois ? Ils n'en emportent que l'occasion de quelques nigrements contre leur curé et le droit de mépriser ceux

ne vont pas à l'église. C'est bien là l'esprit de mensonge que Notre-Seigneur a condamné.

Une religieuse ne peut aucunement, même de loin, ressembler à ces chrétiens. Elle a quitté le monde précisément pour fuir le mensonge et pour vivre de vérité. Que si sa pratique religieuse ressemble plus ou moins à celle de ces gens, que doit-elle se dire, sinon qu'elle n'a absolument aucun esprit religieux ? Et quelle résolution doit-elle prendre ? Non pas, certes, de supprimer la fidélité à ses exercices, mais de leur donner un sens, mais de les faire en esprit de vérité, car c'est de tels adorateurs que le Père recherche.

La vérité que veut la religieuse vraie, c'est de ne jamais accepter, de ne jamais se résoudre à faire un acte qui n'ait pas de sens, à *ne pas faire en elle-même la pleine lumière*. C'est de ne *jamais se contenter* de rites, de coutumes et comme de recettes qui ne seraient *pas compris, voulus, aimés, utilisés*, c'est de ne jamais accepter de se plier à une discipline extérieure que ne soutiendrait pas un *effort sérieux de progrès*. La vérité, c'est de ne jamais se trouver en opposition avec les promesses de son baptême, qui sont exactement les mêmes que celles de sa profession. La vérité, c'est de ne *jamais essayer de se tromper soi-même ni de tromper* les autres; c'est que notre oui soit oui, et notre non non. C'est que toute démarche accomplie par nous au cours de nos journées, depuis le réveil jusqu'au sommeil, soit exactement conforme à ce que nous sentons que Dieu nous demande, attend de nous présentement[1].

---

1. Qu'on nous entende bien. Nous ne prétendons pas qu'une religieuse n'ait le droit d'obéir à une prescription ou de se plier à un usage que si elle peut, actuellement, se rendre raison à elle-même de son bien-fondé, et apprécier la réalité du profit qui en résulte pour elle ou pour sa communauté. Non seulement un jeune sujet, au début de son temps de probation, se trouvera fréquemment en opposition avec une réglementation qui prétend le brider, le museler, lui imposer des pratiques contre lesquelles il se révolte instinctive-

La religieuse vraie n'a jamais de remords, n'a jamais d souci. Il lui est indifférent que tout ce qu'elle fait échapp aux yeux de tous, car elle n'agit pas pour sa gloire, ou so connu et rapporté à n'importe qui, car elle ne se met jama en faute volontairement. Et supposé qu'elle y tombe pa faiblesse, ou même qu'elle ait eu une éclipse dans sa fid lité, elle a hâte, bien loin de vouloir garder sa faute secrèt d'aller elle-même l'avouer à sa Supérieure, d'en demand pardon aux Sœurs qui ont pu en être témoins. Si elle co naît en elle quelque penchant encore immortifié, quelqu habitude imparfaite ou vicieuse, *elle aspire à en être repris* même *en public*, à en *être punie*, pour en être *plus rapid ment corrigée*. La religieuse vraie n'est pas nécessaireme déjà une sainte, mais elle est toujours et courageuseme en marche vers ce terme, car elle emploie tous les moye

---

ment, et qui lui paraîtront quelquefois en contradiction avec la charité, droiture ou le bon sens; mais il faut reconnaître que, à tous les âges de vie religieuse, et fit-on profession de ne marcher que dans la vérité, on au quelquefois, devant une remarque, devant une décision de l'autorité, deva une coutume ou une rubrique à faire taire son jugement; très loyaleme on pourra penser que la remarque tombe à faux, que la décision est ma droite, sinon injuste, que la coutume est périmée, et que, si l'on était Sup rieure, on se devrait d'agir autrement. Mais on sera bien loin, en agissa quand même comme il est ordonné, d'agir contre la vérité, et de n'acco plir qu'un acte matériel, hypocrite et vide de sens. Car, précisément, on s'attache pas à la matière de son acte, on n'agit pas avec une indifféren une inattention ou une indocilité de fond qui réduise l'obéissance à n'êt que pure simagrée. On témoigne, en agissant sans lumière ou contre préférence, de la réalité de son esprit religieux; on fait confiance à s Institut et aux autorités en qui il s'incarne. Et c'est une des caractéristiqu de l'esprit religieux qu'il permet de donner à des façons de faire, ou mêr de penser, qu'on n'aurait pas choisies, la valeur d'actes accomplis spon nément et par amour. Ce qu'on aime, ce n'est pas nécessairement la matiè de l'acte, mais c'est la propriété qu'il a d'intégrer plus à fond dans Christ, par le moyen de l'Institut, le sujet qui l'accomplit. Normaleme d'ailleurs, dans un Institut sain, un sujet vraiment appelé et fidèle à vocation aime habituellement et en arrive à pratiquer sans effort les obs vances et les obédiences auxquelles même sa nature aurait commencé p répugner.

our y atteindre et elle ne se lasse pas de le poursuivre tant u'elle sera sur la terre.

La religieuse vraie *ne se plaint jamais de ses Supérieures*, e récrimine jamais contre leurs décisions. Elle sait trop la ifficulté de leur tâche et la totale incompétence dont elle st pleine pour vouloir ajouter à cette difficulté et pour se ermettre de penser qu'elles ne font pas tout pour le plus rand bien de la communauté. Que si telle mesure la fait ouffrir ou seulement la gêne, elle acceptera sans maugréer e petit inconvénient, ne tenant aucun compte de sa propre ouffrance dont le plus grand bien commun doit profiter.

Surtout, la *religieuse vraie se défie d'elle-même*, connaisant bien dans la lumière de Dieu toute la faiblesse dont elle st faite et le besoin qu'elle a constamment de la miséiorde divine et de l'indulgence du prochain. Comme elle st elle-même remplie de cette miséricorde, et comme il lui st aisé de ne pas juger, mais de croire aux bonnes intenons des autres, de reconnaître le bien qu'elles font ou u'elles veulent faire! Comme il lui est facile et doux de se lacer au-dessous de ses Sœurs, s'édifiant de ce qu'elle voit e bon en elles, excusant ce qu'elle peut remarquer de mal! t comme elle sait bien qu'elle pourrait faire cent fois pire, e spectacle de leurs faiblesses ne la porte qu'à se juger plus évèrement encore, à se tenir plus strictement sur ses gardes. ésireuse de vérité, tout lui est moyen d'y parvenir.

Alors, comme toutes les pratiques de la vie commune eront pour elle vivantes et vivifiantes, comme elle voudra e servir de tout pour arriver à une plus parfaite connaisnce de soi-même, et de Dieu, qui est en elle et qui est son léal ! Elle ne fera pas un acte d'obéissance, si menu qu'il oit, sans vouloir en faire un acte d'amour et d'adoration. lle ne s'adressera jamais à une supérieure sans le respect u'elle doit à Dieu. En la moindre formule de politesse, elle ura faire passer la foi qu'elle a en la présence du Christ

en son prochain. Elle ne se laissera prendre par aucu routine, elle ne perdra jamais de vue la pratique de la ch rité.

Elle est *tout le contraire d'une méticuleuse*, d'une pus lanime ou d'une scrupuleuse. Elle saura toujours faire départ entre l'essentiel et l'accessoire, entre la fin et l moyens, entre les préceptes à ne jamais omettre et les pr tiques secondaires qu'une urgence commande d'abando ner. *Jamais elle ne se privera du bienfait de l'oraison*, c si un imprévu dans son service ou une surcharge mome tanée l'empêche d'être à l'exercice, le recueillement pl grand où elle voudra se tenir en ces journées la fera viv dans une prière ininterrompue. *Jamais elle ne s'exempte de rendre compte d'une absence*, d'une *permission prés mée*, car s'il ne lui est pas toujours possible de joindre l'avance sa Supérieure, il l'est toujours de la retrouver premier moment libre pour lui avouer son manquemer Jamais elle ne se permettra de rompre le silence par immo tification, fût-ce pour un simple mot lancé au passage, ma elle n'hésitera pas à faire un acte de charité en faveur d'u Sœur chargée, fatiguée, souffrante, dût son propre repos, sa propre prière, en être entamé. Elle exposera simpleme loyalement les motifs des permissions qu'elle demande n'essayera jamais de se justifier d'un reproche.

Car en toutes ces occasions, ou en cent autres semblabl elle est toujours dans la vérité, toujours dans l'obéissance une conscience éclairée, toujours dans la fidélité à la pra que parfaite de l'Évangile, qui est charité pour Dieu et prochain, qui est religion en esprit et en vérité.

Dans quelle catégorie pouvons-nous nous ranger? Sor mes-nous religieuses en esprit, ou seulement selon la l tre? Peut-être nous semble-t-il difficile d'en décider et n sons-nous pas porter sur nous-mêmes un tel jugemer *Voici un critère infaillible.*

La religieuse selon la lettre est *tranquille*, sans être heureuse. Elle ne descend presque jamais au fond d'elle-même, une sorte de peur l'en retient. Elle ne trouve presque jamais à se reprendre elle-même, elle ne voit guère ce qu'elle pourrait réformer à ses manières d'être. Si on lui fait quelque reproche, elle impute tout de suite la sévérité de sa supérieure à l'injustice de celle-ci, ou peut-être à quelque rapport malveillant de ses Sœurs. Elle juge très vite la conduite des autres, ne considère son devoir que comme une tâche qu'elle aime humainement et à laquelle elle se donne sans considération surnaturelle, ou qui lui coûte, lui déplaît, qu'elle pratique à contre-cœur et où il lui semble qu'on la relègue sans considération pour ses mérites et pour les services qu'elle y rend. Elle est une mercenaire sans salaire et sans joie.

La religieuse selon l'esprit est dans une paix heureuse, mais n'est jamais tout à fait contente d'elle-même, toujours avide de se mieux connaître et de faire mieux qu'elle ne fait. Elle aime son devoir, mais se méprise elle-même; elle fait tout son possible, mais n'atteint jamais son idéal, car il s'élève à mesure qu'elle grandit. Elle est heureuse quand même, car son cœur est libre et elle ne vit que pour Celui qu'elle aime. Elle l'aime en tous ceux en qui il s'incarne pour elle, ses malades, ses sœurs, surtout ses supérieures et son institut. Elle ne tient à rien, ne désire rien, est contente de tout, est prête à tout. La Règle lui paraît un joug suave et elle s'y conforme aisément, comme à ce que réclame son cœur. Elle n'en est jamais l'esclave, car l'amour qui l'y attache sait aussi l'en délivrer. Elle a en tout ce qu'elle fait la sensation d'une vie ardente, joyeuse, où elle avance de clarté en clarté.

M. GAUCHERON.

DES PUISSANCES SATANIQUES A SATAN

Antécédents bibliques de la révélation évangélique

Le premier péché commis sur la terre[1], celui d'Adam et d'Ève, est décrit par la Genèse avec une telle profondeur que cette scène, qui semble nous reporter à un lointain fabuleux, paraît pourtant le type authentique de nos péchés quotidiens. C'est un péché d'enfants, dirait-on, décrit par un enfant, mais ces enfants ont de Dieu le sens le plus éclairé, et du péché la conscience la plus lucide. Combien y a-t-il d'hommes dont l'existence dépend d'un geste décisif qu'ils ont posé dans leur enfance! L'adulte ne peut se satisfaire de la religion de son enfance, mais la religion qu'il doit se bâtir n'est pas différente de la religion de son enfance. Ainsi le péché d'Adam porte-t-il tous les traits du péché de toujours.

La Genèse y montre d'abord quelque chose de séduisant. Devenir semblable à Dieu est sans doute une prétention monstrueuse, et ridicule de surcroît, mais elle est si naturelle! L'ironie du récit relève impitoyablement le ridicule, mais sans méconnaître le tragique sérieux de l'ambition. Le péché y est absurdité, mais l'absurdité d'un être raisonnable.

L'homme seul ne suffit pas à expliquer le péché. Derrière lui, plus intelligent que lui, plus coupable que lui, la Genèse place un

---

1. Ces pages sont extraites d'un ouvrage, *Thèmes Bibliques*, à paraître dans la collection « Théologie », chez Aubier.

animal mystérieux : le serpent. Ce serpent n'est pas un animal ordinaire. On a songé à un dragon merveilleux, le premier des animaux, capable de séduire Ève, et devenu, par la malédiction de Dieu, la bête rampante et hideuse[2]. Cette hypothèse aurait l'avantage de rendre la chute d'Ève plus naturelle. Mais, en augmentant la part du merveilleux, elle porte atteinte à la part sacrée du mystère, si manifeste à chaque ligne de cette page. Le serpent reste un serpent. Une tradition biblique voit en lui l'animal tentateur :

> Ne regarde pas le vin; il est vermeil, il fait de l'œil dans la coupe, il glisse d'un seul trait. Mais après coup c'est un serpent qui mord, une vipère venimeuse; tu auras des visions étranges, ton cœur parlera de travers, et tu seras comme couché au creux de la mer, comme couché à la crête d'une vague[3].

Le serpent n'est ici qu'une image. Celui de la Genèse a une autre réalité. Quelle est-elle? La sienne propre d'abord. Et puis quelque chose de plus. Il se cache derrière lui une puissance qui n'est pas de l'homme et qui dépasse l'animal, fût-il le plus merveilleux. Cette puissance ne porte pas de nom, car elle n'est pas un être distinct que l'auteur imagine ou conçoive. Aussi le serpent n'est-il point un symbole : la démarche symbolique ne paraîtra qu'à un autre âge de la réflexion. Le nommer « le représentant », le « porte-parole » de cette puissance est beaucoup plus exact[4]. Mais ce représentant n'est pas le délégué d'un autre personnage, qui demeure caché, mais pourrait se présenter. Il n'y a pas de personnage caché, il y a une puissance. Puissance supérieure à l'homme, plus consciente dans ses intentions, plus subtile dans ses démarches. Elle connaît le cœur de l'homme et sait comment l'atteindre, mais sa pénétration ne naît pas de l'amour. Elle est jalouse et mauvaise. Il est difficile de croire qu'elle n'en

---

2. Cf. P. Joüon, *Le grand dragon, l'antique serpent, Recherches de Science religieuse*, 1927, pp. 244-246.

3. Prov., 23, 31-34, traduit d'après A. Lefèvre, *Études Carmélitaines*, 1948; *Satan*, p. 24. « Vague » n'est qu'une hypothèse, mais c'est la plus naturelle.

4. M.-J. Lagrange, « L'innocence et le péché », *Revue Biblique*, 1897, p. 350, 365.

veuille pas à Dieu lui-même. Pourquoi s'attaquerait-elle aussitô à sa plus belle réussite ?

S'il faut donner un nom à cette puissance, le plus exact serai peut-être « le Tentateur ». La tentation est une réalité de notr monde, une réalité que l'auteur biblique connaissait fort bie pour l'avoir décrite avec cette perfection. Mais il ignorait no abstractions; il ne connaît que le tentateur. Par où il est plus qu nous fidèle à la réalité : en nommant cette puissance d'un nom abstrait, nous la réduisons au néant.

De ce tentateur inconnu, aucun livre de l'Ancien Testamen n'osera jamais donner une image aussi sinistre que le vieux réci de la Genèse. On retrouve en effet ses traces en suivant la Bible mais ses traits semblent s'adoucir. On le croirait domestiqué.

Dans le péché tapi à la porte de Caïn pour le porter au mal[5] l'on retrouve son origine mystérieuse, mêlée à la terre, aux force d'en bas, et sa haine redoutable. Ce n'est plus un animal; il res semble plutôt à un esprit, mais il n'est redoutable qu'au lâch qui refuse le combat.

Les esprits qui saisissent l'homme brusquement et le jette dans des états funestes où il paraît abandonné au mal sont, eu aussi, des tentateurs. Esprit de jalousie (Nom., 5, 14, 30), espri mauvais (Jug., 9, 23), esprit de prostitution (Os., 4, 12; 5, 4) esprit de vertige (Is., 19, 14), esprit de léthargie (Is., 29, 10) esprit d'impureté (Zac., 13, 2), ils sont presque toujours envoyé de Dieu lui-même[6], le plus souvent comme châtiment du péché Leur pouvoir est infaillible, mais aux ordres de Dieu.

Le tentateur de métier, dans l'Ancien Testament, est Satan[7] Avant d'être un nom propre désignant un personnage, ce nom es

---

5. Gen., 4, 7.

6. Exceptions : Nom., 5, 14, 30; Os., 4, 12; 5, 4; Zac., 13, 2. Même dan ces cas, rien n'autorise à croire qu'ils émanent d'une puissance opposée Dieu.

7. Satan n'est jamais nommé esprit par l'Ancien Testament. Mais, étan l'un des « fils de Dieu », il appartient à sa cour, où figurent également le esprits. Ses traits, au prologue du Livre de Job (Job., 1, 1-2, 10), sont exacte ment ceux de l'esprit qui descend séduire les prophètes d'Achab en 1 Roi 22, 19-23.

un nom commun. Il désigne un adversaire, généralement surgi à l'improviste, tel l'ange de Yahweh devant Balaam et son ânesse (Nom., 22, 22, 32), tel David se retournant en plein combat contre les Philistins ses maîtres (1 Sam., 19, 4), ou Abisaï s'interposant pour faire échec à la clémence réfléchie de David (2 Sam., 19, 23). Le « satan », c'est l'obstacle inattendu, l'intervention soudaine qui menace les projets et déjoue les calculs[8]. Le geste de Jésus, *arrière, Satan* (Mt., 16, 23), écartant Pierre qui tente de lui interdire la route du Calvaire, évoque la même image.

Ce nom commun est devenu le nom propre d'un individu en le désignant par le personnage qu'il tient : son rôle d' « adversaire » devant le tribunal de Dieu. L'adversaire est un personnage des plaidoiries. Debout à la droite du prévenu, à côté de l'avocat chargé d'orienter l'accusé dans sa défense, il figure au contraire l'accusateur, celui qui surveille les débats pour poser à point nommé la question embarrassante, provoquer la révélation décisive qui emporte la condamnation.

Or, devant Dieu ne cesse de se poursuivre un jugement. La terre entière comparaît devant Yahweh (Ps. 9, 9). Comme toute l'histoire d'Israël, l'existence de chaque homme se déroule devant le tribunal de Dieu. A chaque instant, pourrait-on dire, elle subit le verdict divin qui prononce sur sa valeur réelle. Ce jugement comporte un appareil analogue à celui des procès terrestres. Un accusateur y figure : c'est lui aussi un satan[9]. Les Septante ont traduit son nom par *diabolos*, mais il n'a pas encore les traits du diable de l'Évangile. Son rôle est indispensable à la bonne marche du procès : il doit maintenir à la justice de Dieu sa pureté, l'empêcher de se dégrader en compromis indulgents. Il n'épargnera rien pour mettre à nu le mal du cœur humain et confondre ses apparentes justices.

Au Livre des Chroniques, ce rôle n'est qu'à peine développé. Satan n'y figure que pour tenir la place que le récit primitif assignait à la colère de Yahweh[10]. La vieille foi en Yahweh, pénétrée

8. Cf. 1 Rois, 5, 18; 11, 14, 23, 25.

9. Il n'a pas de nom propre qu'en Zac., 3, 1, et 1 Chr., 21, 1. En Job, il a le nom du rôle qu'il tient.

10. Comparer 1 Chr., 21, 1 à 2. Sam., 24, 1.

de la grandeur mystérieuse d'un Dieu à la fois bienfaisant et terrible, ne s'étonnait pas de le voir inspirer le péché pour le punir ensuite sévèrement[11]. Plus sensible au scandale, l'auteur des Chroniques impute à Satan la tentation de David. Sans cesse aux aguets contre Israël, guettant l'occasion de lui faire du mal, il voit dans le péché du roi le moyen de déchaîner sur le peuple le fléau dont il rêve. Il semble plutôt chercher à faire le mal qu'à faire pécher.

Le Satan du Livre de Job, au contraire, s'est juré de faire pécher sa victime. Mais plus ses intentions paraissent redoutables, plus la Bible met en relief sa dépendance à l'égard de Dieu. Il est l'instrument de Yahweh pour faire éclater son mérite et sa gloire. Si Dieu laisse s'acharner sur Job toutes les ressources d'un adversaire qui dispose des forces de la nature et d'une intelligence supérieure à seule fin de mettre sa justice en défaut, c'est que la justice de ses serviteurs est à ses yeux sans prix. Être servi par un Job est le plus beau témoignage que Dieu puisse donner de ce qu'il vaut. Il est prêt à le payer cher, à entretenir chez lui jusqu'à un Satan.

Ainsi le Livre de Job, qui développe si abondamment le rôle de Satan, fait apparaître un des aspects essentiels du tentateur et de la tentation. Elle est une épreuve de fidélité, et Dieu ne saurait s'en passer. Aussi le tentateur est-il dans ces perspectives un agent direct de sa Providence. Les mises en scène de l'Ancien Testament ne faussent pas la réalité.

Elles laissent d'ailleurs soupçonner des abîmes plus sinistres. Satan y est bien un instrument, mais un instrument rétif. « C'est une mauvaise tête parmi les fils de Dieu. Il est toujours contre. On dirait Judas parmi les Douze[12]. » Il est limité plus que soumis. Son rôle au Livre de Job s'achève sur une défaite, et il disparaît. Non pas seulement parce que son jeu est fini, Dieu une

---

11. Le R. P. Dubarle note très justement, dans cette « conception apparemment inférieure de la justice de Dieu », le germe de perceptions religieuses profondes. « Des auteurs sacrés ont préféré mettre en cause la justice de Dieu plutôt que de fermer les yeux sur tout ce que la condition humaine comporte de tragique » (*Les Sages d'Israël*, éd. du Cerf, Paris, 1946, p. 71).

12. A. Lefèvre, art. cit., p. 24.

fois justifié, mais parce qu'il est vaincu. Il n'est donc pas seulement l'adversaire de l'homme : il en veut à Dieu lui-même. Ici reparaît l'autre face du tentateur. Sans doute le récit de la Genèse était-il autrement plus sombre. Avec le dénouement de Job, l'épreuve est achevée. Dieu vainqueur, la paix règne, parfaite. L'intervention de Yahweh, après le péché d'Adam, assurait bien son souverain pouvoir, mais elle laissait le mal, installé dans le monde, y accumuler les ruines. Le pouvoir du Satan de Job est plus étroitement limité, mais sa malignité laisse pressentir l'ange déchu.

Aussi est-il naturel que le Livre de la Sagesse ait fini par identifier Satan et le tentateur de la Genèse :

Par l'envie du diable, la mort est entrée dans le monde[13].

Écrit en grec, dans un milieu grec, le Livre de la Sagesse semble laisser en marge le rôle si nettement dessiné de Satan, accusateur au tribunal de Dieu. Il demeure pourtant fidèle aux perspectives bibliques. Lorsqu'il décrit les pécheurs saisis par la mort pour comparaître devant Dieu et qui voient brusquement *leurs péchés et leurs crimes se dresser devant eux pour les accuser* (Sag., 4, 20), ces figures terrifiantes tiennent l'un des rôles de Satan.

En donnant son nom au tentateur qui depuis ses origines s'acharne contre l'homme, en lui fixant sa place parmi les créatures déchues, maudites par Dieu[14], il semble que l'Ancien Testament ait préparé la rencontre décisive entre Jésus et son adversaire. Jésus, en effet, le reconnaît et le nomme (Matth., 4, 10); il voit *Satan tomber du ciel comme la foudre* (Luc, 10, 18). Mais ce mot prouve qu'il ne songe pas seulement à l'adversaire de Job. Celui qui tombait du ciel comme la foudre, c'était dans la Bible le roi

13. Sag., 2, 24. A vrai dire, le nom de Satan n'est pas prononcé. Mais *diabolos* est chez les Septante l'équivalent grec de satan. Et l'article atteste que le personnage est bien déterminé. Ce nom de *diabolos* répond d'ailleurs bien au rôle d'accusateur tenu par le satan hébreu.

14. La croyance aux anges déchus est « traditionnelle » dans le judaïsme. (Cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1934, pp. 241 s.) Elle est généralement rattachée à Gen., 6, 4. Nous nous bornons aux textes dont les attaches avec les Évangiles sont visibles.

de Babylone. Dans un des poèmes les plus dramatiques du Livre d'Isaïe, Israël célébrait la mort soudaine de son plus cruel ennemi, du monarque tout-puissant :

> Comment es-tu tombé des cieux,
> Astre brillant, fils de l'aurore (Lucifer) ?
> Comment as-tu été jeté à terre,
> O dompteur des nations ?
> Toi qui disais dans ton cœur :
> Je monterai dans les cieux;
> Au-dessus des étoiles de Dieu
> J'élèverai mon trône !
> . . . . . .
> Eh bien, c'est au Chéol que tu descends,
> Dans les profondeurs de l'abîme (Is., 14, 12-15).

Ainsi Jésus voit dans le roi de Babylone l'adversaire le plus redoutable de Yahweh dans l'histoire, la figure de son propre adversaire.

Le roi de Babylone n'avait été que le plus féroce des ennemis d'Israël. Il était l'héritier d'une longue série d'adversaires et d'oppresseurs. L'appel de la malédiction divine sur ces tyrans est un des thèmes constants des prophètes. Cette persistance s'explique sans doute par le retour des situations analogues, suscitant des réactions identiques. A quoi il faut ajouter les influences littéraires. Les messages des prophètes se transmettaient, inspirant des successeurs. Il s'était ainsi créé un type de l'ennemi d'Israël, dont le premier représentant est le pharaon, et qui, passant par les Philistins, les Assyriens et les Chaldéens, aboutit à Antiochus Epiphane.

Ces grands dévastateurs déchaînent sur le monde des fléaux qui dépassent la mesure humaine. On dirait que les monstres du chaos primitif, domptés pour un temps, retrouvent leur liberté. Tous les prophètes ont décrit le flot de ces invasions sous les traits d'une catastrophe cosmique. Pour Amos (7, 1), c'est une armée de sauterelles, et la cruauté mécanique de ce monde des insectes, son organisation méthodique de la dévastation, l'apparence physique elle-même de ces organismes littéralement monstrueux, tout en armes et en blindages, fournit à Joël un thème propre-

nent apocalyptique (Joël, 1, 4; 2, 2-11). Isaïe entend se rassem-
bler, venant des extrémités du monde, une armée invulnérable à
a fatigue et aux coups (Is., 5, 26-28). Jérémie voit fondre du
nord, semant partout la ruine, une invasion monstrueuse, les
bandes de Gog et Magog décrites par Ézéchiel [15]. Toutes ces scè-
nes de carnage et de terreur sont autre chose que des descriptions
enfiévrées par la panique : elles annoncent l'anéantissement du
monde, son retour au chaos. Faut-il nommer sataniques ces forces
monstrueuses? A proprement parler, dans ces êtres redoutables,
a Bible voit moins les ennemis de Dieu que les adversaires du
monde, les princes du désordre et de la ruine. S'ils s'opposent à
Dieu, c'est du mouvement inconscient qui dresse naturellement
ontre la lumière et la vie le désordre et le chaos, ce n'est point
ar haine.

Mais du jour où Dieu, en se choisissant un peuple, en ouvrant
vec lui un dialogue, en lui fixant un avenir et une espérance,
manifeste qu'il entretient des desseins sur la terre et qu'il attend
n fruit de l'histoire du monde, les ennemis de son peuple de-
iennent ses ennemis personnels. Seulement les véritables enne-
nis d'Israël ne sont plus les vieilles puissances toujours prêtes à
ondre sur l'humanité, la peste, la famine et la guerre. Ces enne-
is-là ne sont que des forces naturelles et Dieu en est le maître.
'il ne craint pas de livrer son peuple à leurs coups [16], c'est pour
obliger à revenir à lui. Simples instruments entre ses mains,
lles n'ont même pas les initiatives contrôlées du Satan qu'il
aisse éprouver Job.

Les ennemis authentiques d'Israël ne sont pas ces forces aveu-
les, ce sont ceux qui s'attaquent à sa vocation. En fait, ce sont
ouvent les mêmes. Mais les prophètes savent distinguer, dans les
oups portés à leur peuple par les rois d'Assur et de Babylone, la
art simplement humaine, le jeu fatal des alliances et des politi-
ues, — l'aspect plus redoutable, le déchaînement des vengean-
es divines, — et le fond le plus sinistre, la haine de Dieu, la

15. *Jér.*, 4, 6-7; 5, 15-17; 6, 1-5, 22-26. *Ez.*, 38 et 39.
16. *Jér.*, 15, 2; 21, 7, 9; 24, 10; 27, 8, 13; 29, 17; 32, 36; 34, 17; 38, 2; 42,
7. 22; 44, 13.

puissance de séduction et de démoralisation qui, par-delà le peuple élu, vise la sainteté de Dieu lui-même. Dans ces paganismes inhumains, mais auréolés des prestiges de la puissance et du luxe, ils dénoncent les « amants », les perpétuels tentateurs d'Israël. Les mêmes mots, prostitutions et sacrilèges, définissent, au Livre des Rois (2 Rois, 9, 22), la séduction du paganisme propagé par Jézabel, et, chez Nahum (3, 4), l'influence néfaste de Ninive.

Ces siècles de tentation trouvent leur unité dans l'Apocalypse de Daniel. L'une des lois du genre apocalyptique est de synthétiser l'histoire en visions globales. Daniel voit dans la succession des empires l'œuvre d'un architecte unique. La statue monumentale que voit en songe Nabuchodonosor, faite à la fois d'argile, de fer, d'airain, d'argent et d'or, rassemble tous ces matériaux dont chacun représente un empire, en une masse gigantesque, en un royaume unifié qui se dresse contre Dieu (Dan., 2, 31-45). Le Livre de Daniel ne connaît pas Satan, mais l'architecte de cette statue monstrueuse est déjà le « prince de ce monde ».

Ce qui donne aux visions de Daniel leur sens réellement religieux, ce qui hausse son interprétation sinistre d'un monde dominé par le mal au-dessus des exaltations du nationalisme, c'est le fait du martyre. Daniel est le témoin de l'époque où les Juifs pour demeurer fidèles à Dieu, devaient parfois préférer la mort à l'idolâtrie. Israël n'est plus menacé dans son indépendance nationale. La Jérusalem de 587 était encore un pion d'importance dans le jeu des grandes puissances, et sa destruction avait un sens politique, au point que Jérémie est chargé de prêcher la soumission au vainqueur. Sous les Séleucides, au contraire, Jérusalem est soumise, il n'y a plus d'État juif. Les mesures prises par Antiochus constituent une vraie persécution et trahissent une haine proprement religieuse. Du moment qu'entre le roi d'Antioche et Dieu un choix s'impose dont l'enjeu est la mort, il faut qu'entre eux la lutte soit sans merci, l'abîme sans fond. Le mal devient ouvertement l'adversaire de Dieu, le vrai visage de Satan se précise. Non point, qu'on le remarque, sous l'effet de la haine d'un peuple réduit au désespoir, — nombre de Juifs s'accommodaient fort bien des mœurs grecques, — mais à la lumière de la foi.

Sous les traits des capitales païennes et des rois persécuteurs, Satan demeure encore caché; il est plus proche avec le serpent, dont la voix est bien celle du tentateur. Mais, pour dévoiler son visage, il fallait plus que tous les prophètes; pour révéler la puissance des ténèbres, il fallait que parût la Lumière : Jésus seul démasque Satan.

Il le démasque en le nommant. Il expulse les démons, mais c'est Satan qu'il vise. Ses adversaires, pour expliquer ses miracles, invoquent Béelzéboul, quelque démon plus puissant parmi la foule de ceux qu'avait multipliés le judaïsme du temps. Jésus néglige ces comparses : son adversaire est Satan[17].

Il le démasque plus directement encore : il va l'affronter. La tentation de Jésus au désert met le Christ en face de son adversaire sous sa forme la plus personnelle. Aucun détail des Évangiles ne permet de tracer un portrait de cette figure que seul Jésus a pu contempler. Mais son dialogue avec le diable révèle l'action véritable de Satan dans le monde. Si Jésus est *poussé par l'Esprit au désert pour y être tenté* (Matth., 4, 1), c'est, on l'a vu, pour reprendre à son compte l'itinéraire de son peuple à la sortie d'Égypte[18], mais c'est aussi pour révéler le sens de ces quarante ans. Ç'avait été quarante années de tentations (Deut., 8, 2) : Jésus est tenté quarante jours. Il existe pourtant une différence capitale. Yahweh tentait son peuple[19], Jésus est tenté par Satan. La différence s'explique par le double aspect de la tentation. Elle est une épreuve, voulue et dirigée par Dieu, mais l'instrument dont il se sert est son adversaire, le tentateur. L'Ancien Testament ne pouvait sonder les abîmes du mal, y découvrir cette figure, trop redoutable pour lui. Jésus la fixe et nous la révèle. Sa rencontre avec Satan donne son sens dernier à la tentation de son peuple. Là où l'auteur biblique ne voyait que la nuque dure des Hébreux, le souvenir pernicieux de l'Égypte, Jésus révèle un personnage caché, une puissance surnaturelle. C'était lui qui inspirait les

17. Matth., 12, 24-29. Cf. le commentaire de W. Foerster dans le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, I, 615.

18. Cf. « Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament », *Recherches de science religieuse*, 1949, p. 179.

19. Ex., 15, 25; 16, 4; 20, 20; Deut., 8, 2, 16; 13, 4.

convoitises, les révoltes et les apostasies décrites par l'Exo
C'est la même tactique, la même haine, la même main. L'adv
saire de Dieu, l'adversaire de toujours n'était donc pas Antioch
ou Nabuchodonosor, il était au milieu même d'Israël, l'acco
pagnant à chaque étape. Jésus enfin le démasque.

Démasqué, Satan est réduit à l'impuissance[20]. Le Nouveau T
tament, qui découvre le pouvoir de Satan, le « prince de
monde », qui dévoile ses ravages dans le monde et la profond
de sa haine, annonce aussi sa défaite. Auprès de cette figure ter
fiante, le Satan de Job paraît inoffensif, mais sa défaite aussi n
tait qu'une fausse sortie. Le Satan de l'Évangile est précipité
ciel (Luc, 10, 18), expulsé de son royaume (Jean, 12, 31). L'Ap
calypse de Jean, l'histoire des fureurs du monstre contre
saints, est en même temps le chant triomphal qui célèbre le
victoire sur la Bête.

Or cette Bête est

> Le grand dragon, l'antique serpent,
> Celui qui est nommé Diable et Satan,
> Celui qui séduit toute la terre (Apoc., 12, 9).

Sa capitale est Babylone, *la grande prostituée, assise sur
grandes eaux* (Apoc., 17, 1). Grâce à la révélation de Jésus, l'h
toire biblique s'éclaire, le tentateur a trouvé son nom. Les thèm
de l'Ancien Testament s'ordonnent et s'illuminent. Entre le s
pent trompeur, le satan accusateur, les capitales séductrices,
rois persécuteurs, se révèle la parenté profonde. Perçant l'omb
qui les dissimulait, le regard souverain de Jésus éclaire ces f
mes confuses, tentacules d'un monstre unique frappé à mort.

Ainsi, à la lumière du Christ apparaît la signification profon
de l'Ancien Testament, son sens proprement spirituel. Non poi
un jeu artificiel de correspondances plus ou moins heureus
mais la découverte, à travers les expériences religieuses du peu
d'Israël, du drame unique de l'humanité : le mystère du péc
et de la Rédemption.

JACQUES GUILLET, S. J.

---

20. Cf. S. IGNACE, *Exercices spirituels*, « Discernement des esprits », rè
n° 13.

Le scandale de l'hagiographie

L'hagiographie est un genre respectable. C'est même un genre qui réussit fort bien en librairie. L'importance de ses tirages rivalise, dit-on, avec celui des écrits spécialisés dans l'étalage des péchés capitaux. Après cela, que peut-on demander de plus ?

Il est possible que, du point de vue de la bienséance et d'un honnête commerce, il n'y ait rien de plus à réclamer. Il est possible qu'un fidèle public n'exige pas autre chose. Mais là n'est pas la question.

La vérité est faite pour être criée sur les toits. Il faut que tous ceux qui ne sont pas encore rassemblés dans la maison du Seigneur et errent dans les rues puissent l'entendre. Elle n'est pas faite pour qu'on la distille en chuchotant à l'oreille de qui la connaît déjà. La vie des saints qui sont les témoins vivants du Dieu vivant n'est pas faite seulement pour meubler les bibliothèques des couvents, des paroisses et des âmes pieuses.

Il n'est pas question d'altérer le message des saints pour l'abaisser au niveau des littératures de propagande ni de convertir tout le monde à la lecture des vies de saints par je ne sais quel coup de baguette magique. Tout au contraire, ce qui est en cause, c'est d'en finir avec une longue altération, de mettre un terme à une mise en ghetto.

Car c'est un fait qu'aujourd'hui la grande majorité des vies de saints est à peu près impossible à lire pour quiconque n'est pas un lecteur conquis d'avance. Jamais on n'a publié tant d'hagiographies, mais elles demeurent sous le boisseau de la médiocrité et de la fausse littérature.

Gardez-vous, dans une bibliothèque, de mettre l'un près de l'autre le rayon des romans policiers et celui des vies de saints. La comparaison ne serait pas à l'honneur des saints.

On sait comment, pour les collections de ces romans policiers, chez les grands éditeurs, la composition des couvertures est devenue un art, où l'on joue de l'attrait des titres, de l'harmonie typographique et du choix des couleurs.

Prenez au hasard une douzaine

d'hagiographies récemment parues dans des maisons d'édition renommées. Vous pouvez vérifier. Les couvertures sont d'un gris qui n'est même pas franc. Il y a de beaux gris, mais ici ce n'est que du grisâtre. La typographie, même sur la couverture, est quelconque, pauvre, voire ridicule. Personne ne paraît se douter qu'une couverture de livre n'est pas seulement du papier imprimé, mais une composition d'art.

Il est vrai que dessiner une couverture pour pareils ouvrages ne serait pas une petite affaire. Alors que pour les romans de toute espèce et les livres d'histoire, on n'indique sur la couverture que le titre, le nom de l'auteur, le nom de l'éditeur et de rares indications supplémentaires; ici, c'est une averse de renseignements inopportuns. Le titre est appesanti par un sous-titre précisant les fondations et souvent les années de la naissance et de la mort du saint. Quant à l'auteur, il ne se contente pas d'apposer son nom. Dans tout autre genre littéraire, cela lui suffirait, sauf s'il est académicien, ce qui mérite en effet quelque indulgence. Mais un auteur de vies de saints précise en long et en large sur la couverture ses titres ecclésiastiques et fait mention de ses diplômes, fût-ce celui simplement de docteur ès lettres. On ignore si l'Université est sensible à ce mode d'hommage, mais cela n'attendrit pas le public et n'orne pas la couverture. Quant à l'éditeur, pour ne pas être en reste, il ajoute tout le complément de renseignements possible. C'est tout juste s'il ne mentionne pas son numéro de chèques postaux. Bien entendu, il utilise les « blancs » de sa grisaille pour mettre en vedette le nombre de ses éditions et de ses « mille ».

Le moins qu'on puisse dire est qu'on imprimait ainsi les couvertures négligées, il y a cinquante ans. Ce n'est pas du traditionnalisme, ce n'est que de l'excès de retard.

Les illustrations ne sont pas beaucoup plus en progrès. En général, elles sont rares. Mieux vaudrait qu'elles disparaissent complètement. Lorsqu'il en existe, elles ne ressortissent que de deux espèces : des paysages, surtout des maisons et des églises, photographiées selon l'esthétique des cartes postales de seconde zone; ensuite des portraits isolés ou des photos de groupe dans le genre des photos collectives au moment des distributions de prix. Ce serait à croire que la photographie n'a fait aucun progrès depuis cinquante ans. Ni l'art de varier les angles de prises de vues, ni celui des « cadrages » ne semble connu dans ce genre de productions.

Le fait est particulièrement incroyable quand il s'agit de vies de missionnaires. On sait qu'il existe pourtant une ou deux revues missionnaires, aujourd'hui, qui savent publier d'admirables photos.

Quant aux têtes de chapitre, c'est une part essentielle de l'attraction que peut exercer un livre, car elles imprègnent d'avance tout le climat de la lecture. On peut dire que, littéralement, elles font la pluie et le beau temps

comme le soleil dorant un paysage ou l'abandonnant à la grisaille. Cela aussi paraît ignoré en hagiographie. Les uns se contentent d'étiquettes aussi desséchées que celles-ci, que nous n'avons pas inventées : « L'enfance. Le noviciat. Le sacerdoce. Le départ. L'arrivée. Lutte et labeurs. La mort. » Ou dans un autre exemple : « Années d'étude. Rencontre. Organisations. A côtés. Le Père Jésuite. Anniversaires. » Qui peut éprouver la moindre envie de savoir ce que cachent de pareils titres ? Précisément parce que ce ne sont pas des titres signifiant ce que fut un destin personnel, mais des abstractions générales.

Il est vrai qu'un vent contraire pousse d'autres auteurs à choisir des titres comme ceux de cette série : « Le lis pousse et grandit. Le lis s'épanouit. *Lilium inter spinas.* Le lis renaît à la vie. Le lis transplanté. Le lis saccagé. Le lis couvert de cendre. Le lis s'incline et rayonne. » Nous sommes en plein allégorisme romantico-religieux. Personne ne parle plus ce langage, sauf en hagiographie.

La vie des saints, même divisée en chapitres, est autre chose que catégories impersonnelles et fleurs fanées. A chaque période de leurs existences, pour chacun d'eux, correspond quelque trait essentiel qui exprime l'essence de ce moment de leur destinée. C'est ce trait qu'il ne faut pas inventer, mais extraire de leur vie, afin qu'il soit déjà le signe adressé par un témoin de Dieu.

Si nous en venons enfin au style de ces ouvrages, le tableau n'est guère plus encourageant.

Il est tapissé continuellement d'expressions comme : « Ses bons parents, un excellent homme, une cérémonie touchante, fin édifiante, dévouement sans bornes, vénéré directeur, tribulations de la pauvreté, modèle d'abnégation, zèle infatigable, il supportait sans murmurer, immolation continuelle... » et mille autres poncifs aussi faciles à retrouver avec lesquels on peut récrire toutes les vies de saints qu'on veut, comme on trouve, dans quelques ouvrages, des modèles de lettres de premier de l'an.

Nous n'avons nullement l'intention de prétendre que de telles expressions ne soient pas véridiques, mais leur pointe est émoussée par un trop grand usage. En outre, elles sont applicables à tous les saints et n'expriment rien de la façon personnelle et vivante dont ils ont vécu. Autant prétendre peindre des portraits avec l'aide d'un pochoir. La vraie règle serait de supprimer sans pitié toutes ces expressions et de leur substituer chaque fois exclusivement l'anecdote qui permettrait de les justifier. Si le lecteur a besoin de quelques commentaires, ce n'est en tout cas pas de ceux-là. Dès qu'il les entend, il en est écœuré. S'il ne les entend pas, c'est lui-même qui les fera.

De surcroît, bon nombre d'hagiographes ignorent que la règle d'or, en fait de récits, sauf rarissime exception, est de ne pas intervenir dans le récit. Pas de meilleur moyen de couper cet effet quasi magique par lequel le lecteur est plongé dans la vie d'un héros et croit la voir directement se dérouler sous ses yeux,

au fur et à mesure qu'il tourne les pages (sans y prendre plus garde qu'un piéton ne fait attention à ses pas tandis qu'il contemple un paysage) que de s'exclamer subitement, au milieu du récit : « Nous nous en voudrions de ne pas attirer l'attention de notre lecteur sur la lettre qu'à ce moment le bon missionnaire écrivait à sa famille »; ou bien : « Imaginez les cris du pauvre patient. » Le lecteur a horreur qu'on lui rappelle qu'il est en train de lire, c'est briser sa lecture. N'écrivons jamais comme cet autre hagiographe : « Faisons glisser quelques images devant les yeux du lecteur. »

Rien de plus livresque, de plus agaçant, que de pareilles réflexions au moment où l'auteur se montre, alors qu'il devrait uniquement s'effacer, se faire pure transparence entre le saint et le lecteur.

Encore moins doit-il profiter de son ouvrage d'hagiographie pour y glisser ses opinions personnelles en politique.

En conclura-t-on que le bilan est désespérant? Nullement. Car l'on sent de temps à autre, à travers ces piètres présentations et ce mauvais style, comment la vie des saints fourmille toujours de verve et de vie. Car la vie des saints, en elle-même, est toujours passionnante. Leurs gestes ne furent certes pas grisâtres. Leur destinée est toujours une aventure exaltante, pleine d'épisodes imprévus, de verdeur spirituelle, de drames personnels. Autour d'eux, c'est toujours un tumulte de vie extraordinaire, amitiés, persécutions, mystère divin. Le seul problème est d'exprimer franchement ce que fut chacune de ces vies, sans jeter sur elle le voile d'un genre littéraire uniforme, irrémédiablement condamné par le temps et qui se survit à lui-même.

Ceci ne veut absolument pas dire qu'il faille tomber dans le mauvais goût et les présentations tapageuses, comme l'ont cru quelques écrivains.

L'Évangile, les vies des Pères du désert, les paroles de Jeanne d'Arc et de saint François d'Assise et tant d'autres écrits nous montrent de quelle façon jadis s'écrivait la sainteté. Il s'agit de chercher le ton dans lequel les vies de saints doivent s'écrire aujourd'hui pour être lisibles par les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Les éditeurs trouveront tous les modèles qu'ils voudront pour présenter convenablement leurs éditions. Quant aux auteurs, qu'ils ne cherchent d'autre modèle que le saint lui-même dont ils écrivent la vie. Mais qu'ils la racontent dans le style de leur temps. Quant saint Jérôme, un des grands lettrés de son époque, traduisit les Livres saints, il n'avait pas d'autre modèle qu'eux-mêmes, mais il les présenta dans le latin de son temps.

Les saints sont les rayons de Celui qui est la Lumière venue dans le monde, il faut à tout prix que cela se voie. De grâce, enlevons-leur ces housses qui les recouvrent!

MICHEL CARROUGES.

A travers les revues

L'ASSOMPTION DE NOTRE-DAME

Nos lecteurs savent déjà que S. Pie XII a fait connaître la ision qu'il a prise de réunir le octobre prochain un Consis- re secret au cours duquel il noncera son intention de pro- mer le lendemain 1er novem- , fête de tous les saints, le me de l'Assomption de la nheureuse Vierge Marie au .

C'est dans ces termes que l'Os- VATORE ROMANO du 14-15 août o a fait connaître au monde holique cet événement histo- rique qui a été immédiatement commenté dans l'OSSERVATORE ROMANO des 16, 17 et 18 août, dans LA CROIX du 17 août, THE TABLET du 19 août, etc.

Le rythme de publication de LA VIE SPIRITUELLE ne lui permet pas de donner immédiatement à cette nouvelle définition dogmatique toute la place qui lui revient. Elle le fera de son mieux dès que sera connu le texte pontifical qui sera proclamé le 1er novembre.

VERS UNE RÉFORME GÉNÉRALE DE LA LITURGIE

A DOCUMENTATION CATHOLIQUE août 1950) publie un article R. P. Bugnini, lazariste (déjà blié dans sa substance dans la ue vaticane EPHEMERIDES LI- GICAE de 1949), qui fait con- re les réponses à une vaste uête menée par l'auteur au- des personnalités catholi- s les plus qualifiées au sujet d'une réforme générale de la liturgie.

Cet article, « où transparaît la pensée des milieux romains », nous dit LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE, dégage très heureusement, à travers la très grande variété des réponses, certaines tendances communes : désir d'allégement, de simplification et d'une plus

grande variété; souci de conserver la tradition la plus authentique; souhait de voir accrue la place donnée dans les lectures à la Bible, au détriment des légendes hagiographiques ; primauté du temporal sur le sanctoral, etc.

Le P. Bugnini résume ainsi les principes généraux qui se dégagent de son enquête :

1° Prédominance du temporal sur le sanctoral.
2° L'office type dans la semaine est l'office férial à trois leçons.
3° Conserver aux saints le caractère local.
4° Éviter de multiplier les « fêtes d'idée ».
5° Éviter la répétition continuelle des communs.

L'importance de cette réforme générale de la liturgie fait désirer que tous les membres de l'Église, clercs et laïcs, y prennent leur modeste part non seulement par la prière, mais aussi par leurs humbles suggestions. C'est à quoi le P. Bugnini nous invite en concluant ainsi son article :

Nous avons glané ici et là dans l'abondante moisson. Propositions et projets, dans leur variété multiforme, ont un reflet identique, l'intime désir de renouvellement et d'adaptation de la *laus perenni* aux exigences spirituelles du clergé et de la *plebs Dei*. Nous avons voulu rapporter avec une fidélité absolue, le plus souvent dans leurs propres termes, la pensée de nos collaborateurs, afin que leur voix arrive aux lecteurs sans altération ni déguisement, mais dans toute son intégrité.

Nous remercions vivement tous ceux qui se sont unis à nous dans ce travail commun qui, nous l'espérons, portera ses fruits *tempore opportuno*, et nous déclarons que les pages de notre revue resteront, même dans la suite, ouvertes à toute autre collaboration, pourvu qu'elle se tienne, soit dans l'intention, soit dans l'expression, dans un sage équilibre entre *nova et vetera*.

Cette réforme du cycle liturgique, de la composition de l'Office et des Rubriques risquerait de ne rester qu'au plan matériel si elle ne se trouvait animée du dedans par l'esprit et, si j'ose dire, le style de la liturgie.

Or, depuis la fin du Moyen-Age, une civilisation a vu le jour en Europe occidentale que, pour simplifier, on pourrait qualifier de rationaliste et de cartésienne. La pensée symbolique lui est étrangère. A ses yeux est méprisable ce mode d'expression que Dieu a choisi pour se faire connaître aux hommes par le spectacle de la nature et la révélation de la Bonne Nouvelle, ce mode d'expression de la poésie, de l'art, voire de la vie sociale, et que l'Église a choisi pour sa liturgie.

C'est pourquoi, en consacrant son dernier numéro à la « valeur permanente du symbolisme », La Maison-Dieu situe son effort au cœur même de cette réforme liturgique.

Au début de son étude (*La nature est une parole*), M. Michel Carrouges distingue très heureusement le sain usage de la raison des débordements rationalistes :

La déesse Raison a beau passer pour la plus sage des idoles, ce n'est pas la moins insensée. Il ne s'agit évidemment pas d'en vouloir à la raison ni à la science, mais de

refuser leurs débordements. Depuis deux ou trois siècles, la raison est sortie de son lit comme un fleuve immense qui prétend tout submerger. Elle n'admet plus rien qu'elle ne puisse peser dans ses balances. C'est alors qu'on la nomme plus justement rationalisme, car elle cesse d'être raison pour usurper des tâches qui la dépassent et pour s'instaurer en impérialisme intellectuel. C'est alors que, se croyant lumière, elle devient cécité.

Prenant appui sur des travaux de psychologie et de biologie, M. Carrouges montre très solidement la valeur d'expression, j'allais dire le sérieux, de l'imagination humaine.

Dans un autre sens, Roger Caillois a commencé avant la guerre de remarquables recherches qu'il n'a pas malheureusement poursuivies, du moins jusqu'ici, sur ce qu'on pourrait appeler une *biologie de l'imagination*. Établissant son centre d'explorations sur les frontières inexplorées de l'histoire naturelle et de la mythologie, il travaillait à mettre en lumière quelles correspondances peuvent exister entre le comportement animal et les mythes, c'est-à-dire les grandes images motrices qui expriment les instincts de l'homme et inspirent son comportement. Entre l'instinct de l'animal et son action, il n'y a pas d'intervalle; chez l'homme il y a cet intervalle qui consiste en l'intervention de la conscience et de la volonté. Mais à l'intérieur de la conscience le chaînon manquant de l'instinct est remplacé par le magnétisme de quelques images fascinantes qui expriment symboliquement les aspirations de l'instinct. Ainsi l'homme est *informé* (au double sens journalistique et thomiste) par ces images qui, loin d'être arbitraires, sont puissamment réalistes et déterminantes sous leur apparence onirique.

... Il importerait que de telles recherches soient reprises et menées avec la plus grande rigueur. Elles permettraient de tirer au clair cet immense problème de l'enracinement de l'imagination dans la physique et la biologie. Il est sûr, en tout cas, que l'imagination n'est pas un nuage de poussière tombé d'on ne sait quel monde impossible, elle est une force de la nature qui s'exprime par l'intérieur de la conscience humaine. Que pourrait-elle être d'autre ? Et la fonction symbolique est véritablement une énergétique qui exprime visiblement les courants profonds, qui inspirent la conduite de l'homme. Unissant les continents du monde physique au firmament pur de l'esprit, les formes symboliques de l'imagination manifestent visiblement les tropismes et les polarisations qui orientent la marche des hommes.

Et Michel Carrouges conclut son article par cette magnifique vue d'ensemble :

... Mais si la nature est inspiratrice de signes, c'est que déjà ils étaient déposés en elle. Et comme elle en est tout entière pénétrée, elle forme en sa totalité une prodigieuse constellation de signes. Ce n'est en rien lui retirer sa réalité. Car nul signe n'est néant; le néant n'a pas de figure. Signes écrits et signes audibles sont formés par les états et les vibrations de la matière, et c'est la matière tout entière qui devient signe comme telle, dès lors seulement qu'elle devient par tous ses pores perméable à l'esprit. Ainsi le signe n'est pas plus chose en soi que néant, il est courant de saveur et relation d'intelligibilité, à travers les choses, d'une intelligence à

une autre. Dire que la nature tout entière est pénétrée de signes qu'il s'agit non d'inventer, mais de découvrir, c'est dire qu'avant l'intelligence humaine observant la nature il existe une Intelligence supra-cosmique, précédant éternellement la nôtre, qui proféra la nature. Dire alors que la nature est parole et dialogue ne signifie nullement que la nature est une intelligence et qui parle, mais que la nature est parlée. Elle est une vibration parfaitement réelle, mais qui en même temps possède un sens que l'homme lentement déchiffre. Arche qui emporte en elle l'humanité pendant le temps de ses migrations métaphysiques, elle est en même temps le verbe voilé du Verbe.

... En faisant appel à toutes les puissances de la poésie, la liturgie ne s'approprie pas un outil étranger; tout au contraire, elle rappelle la poésie à ses sources natales. En ce retour se restaure au foyer des temples l'alliance natale du monde physique et du monde sacré. La religion cesse d'être pure aspiration intérieure pour reconquérir le cosmos, elle sanctifie simultanément l'esprit, la chair et l'univers.

Les images liturgiques libèrent les matières et les formes du monde physique, desserrent la trame des vues utilitaires et des conceptions rationalistes pour les faire réapparaître libres et pures comme au premier jour. Les symboles dont elles usent ne sont pas des travestissements intellectuels; ils sont le transparent fil de couleur d'arc-en-ciel qui unit de nouveau les essences de la terre aux essences du ciel. La nature des choses naturelles n'en est pas changée et l'observation physique n'y peut rien déceler de nouveau. Il ne s'agit pas cependant d'une illumination insensée née du désir de l'homme. Ce qui change, c'est que la nature a cessé d'être opaque au surnaturel. Par la descente médiatrice du Christ sur la terre, le dialogue de Dieu avec l'homme se rétablit dans l'absolue pureté sur la face du globe et l'homme se nourrit de vie divine par la médiation d'un petit nombre de matières privilégiées.

Il est de l'essence de la liturgie d'être symbolique et lyrique, car elle est louange et figure efficace du monde divin. Œuvre de Dieu, la nature tout entière est un haut-lieu. Le poète le pressent qui, tel Baudelaire, s'écrie avec nostalgie :

La Nature est un temple où de [vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses [paroles;
L'homme y passe à travers des fo- [rêts de symboles
Qui l'observent avec des regards [familiers.

Mais ces symboles ne sont confus que dans la mesure de notre ignorance, et le monde n'est un sanctuaire que dans la mesure où l'homme s'est purifié. Aussi le monde n'est-il encore que le parvis du Trône divin. Tant que la Parole de l'univers demeure obscure, tant que ce temple est profané, le Seigneur s'est réservé des lieux élus où son peuple se rassemble autour des paroles, des images et des gestes sacrés. C'est là, dans les églises, sous le voile éclatant des symboles poétiques de la liturgie, que se prépare le grand renouvellement de toutes choses.

Les symboles de la liturgie ne sont pas un décor, mais le voile sous lequel déjà coule le fleuve de vie.

Dans ce même numéro, le R. P. Beirnaert, étudiant, du point de vue de la psychologie jungienne, « le symbolisme mythique de l'eau dans le baptême », conclut très heureusement son article en montrant jusqu'à quelle

ofondeur l'emploi par l'Église
t symbolisme sacramentaire fait
scendre en nous la grâce du
lut.

C'est par leur médiation que le
alut inauguré à la fine pointe de
'âme pénètre jusque dans les pro-
ondeurs de la psyché. La reprise
ar le Christ et par l'Église des
randes images que sont le soleil,
a lune, le bois, l'eau, la mer,
tc., signifie une évangélisation
es puissances affectives désignées
ar là. Il ne faut pas réduire l'In-
arnation à la seule prise de chair.
ieu est intervenu jusque dans
'inconscient collectif pour le sau-
er et pour l'accomplir. Le Christ
st descendu aux enfers. Comment
onc ce salut atteindra-t-il notre
nconscient s'il ne lui parle pas
on langage, s'il ne reprend pas ses
atégories ?

Dans la mesure où un sacramen-
alisme, et en général une repré-
entation religieuse, néglige d'u-
er des figures archétypiques, et
éduit son rituel à un déroule-
ent schématique, elle perd son
fficacité sur l'homme païen qui
ort en chacun; elle manque l'é-
angélisation des profondeurs. C'est
lors que les archétypes qui dor-
ent au fond de la psyché se
réent des idoles et font resurgir
paganisme. C'est alors aussi que
on est tenté de se détourner du
hristianisme pour chercher dans
'autres figures et dans d'autres
mbolisations numineuses la paix
es profondeurs. Mais l'humanité
e reviendra plus aux mystères
'Eleusis.

L'immense intérêt que présente
ujourd'hui l'étude des Pères et
es rituels s'origine en partie à ce
esoin de retrouver un christia-
sme qui savait s'adresser efficace-
ent à l'inconscient de l'homme
eligieux naturel. Les catégories
mboliques des Pères, Jung l'a
en remarqué, sont celles-là même
que la psychologie profonde a dé-
celées dans la structure de la psy-
ché. Elles sont archétypiques. On
ne comprend rien à leur pensée si
l'on ne saisit pas, par exemple, la
présence et l'action de l'archétype
de la mère, dans l'unité qu'ils
découvrent entre la terre primor-
diale d'où furent tirés Adam, Ève, la
Vierge Marie, l'eau baptismale, l'É-
glise, etc... Le retour à ces gran-
des catégories dans l'enseignement
chrétien signifierait une évangéli-
sation active de l'homme païen
d'aujourd'hui.

Importantes du point de vue re-
ligieux, la prise de conscience et
la mise en œuvre de la dimension
mythique et archétypique du sa-
cramentalisme chrétien ne le sont
pas moins du point de vue psycho-
thérapeutique. Certes, pour le
croyant, la religion chrétienne n'est
pas une psychothérapie, si l'on en-
tend par ce terme une méthode
pour établir l'équilibre psychique
sans recourir à un Principe trans-
cendant. Mais toute religion enve-
loppe une psychothérapie dans la
mesure où elle accorde l'homme
avec les puissances psychiques et
cosmiques qui pèsent sur son des-
tin. Le dépaysement constant au-
quel le christianisme condamne
l'homme par sa visée eschatologi-
que, l'inquiétude foncière qu'il
nourrit en lui, ne l'empêchent pas
de l'accorder lui aussi aux grands
rythmes de la vie psychique et de
la vie cosmique, comme tentaient
de le faire les religions naturel-
les et comme le tente avec suc-
cès la psychothérapie jungienne.

C'est en partie parce que le
christianisme contemporain n'a pas
su reconnaître la valeur imma-
nente, aussi bien que transcen-
dante, des grands symboles qui foi-
sonnent dans sa tradition et dans
ses rituels que la psyché contem-
poraine est en proie à tant de dé-
mons, et se trouve tentée de cher-
cher ailleurs des typologies nour-
rissantes. Ce n'est pas, pour le

théologien, renoncer aux affirmations de la foi que d'explorer une dimension trop négligée du symbolisme religieux, et que d'accepter sur ce point l'aide des mythologues et des psychologues.

La réforme liturgique ne sera réussie que dans la mesure où les chrétiens auront retrouvé le style symbolique (les anciens auraient dit mystérique) de la liturgie.

LE PÈRE LEBBE

Dans ÉGLISE VIVANTE (1950, n° 2), le R. P. Raymond de Jaegher, S.A.M., qui a été de longues années en contact intime avec le P. Lebbe, — dont les leçons d'esprit missionnaire ont un retentissement de plus en plus fécond, — nous donne un bien beau témoignage sur la vie surnaturelle du grand missionnaire. Voici, par exemple, ce qu'il nous dit de la « charité vraie » du P. Lebbe :

Le P. Lebbe avait dit : « Le chemin de la perfection est : renoncement et amour. » Il voulait que cet amour surnaturel fût vrai. Il faut, répétait-il, « aimer ses frères vraiment, non pas seulement les aimer, mais les aimer *vraiment*, ce qui est tout à fait autre chose... une chose qui ne peut se faire vraiment qu'après la réalisation énergique de l'immolation totale ». Il voulait que nous fassions le bien sans arrière-pensée, sans calcul. Il n'aimait pas ces œuvres qui semblent promettre certains avantages à condition qu'une prédication ait été écoutée. Il aimait à dire : « On soigne les malades pour les guérir; si, plus tard, on les baptise, tant mieux; mais on les soigne pour les guérir et non pour les baptiser. » La sincérité et la vérité étaient toujours au premier plan de son programme.

Il aimait à faire méditer le texte évangélique où Notre-Seigneur répond au Docteur de la Loi, puis raconte la parabole du Bon Samaritain ainsi que l'épisode de Martha et Marie. Il faisait ressortir la manière dont ce texte montre la sincérité de l'amour de Notre-Seigneur pour nous.

Souvent, aussi, je l'ai entendu commenter le magnifique chapitre XIII de la première Épître aux Corinthiens; il en avait également fait un chant, que les Petits-Frères exécutaient après le Salut. Il exprime aussi un programme : celui de saint Paul au sujet de la charité vraie.

Quand le P. Lebbe était avec des pauvres et des humbles qui lui demandaient l'aumône, on pouvait lire dans son regard si plein d'expression toute la compassion et l'intérêt qu'il éprouvait pour ces pauvres gens lui racontaient. Il m'a répété souvent : « Mettons-nous dans la peau de ces braves gens »; nous comprendrons alors mieux aussi leurs problèmes et la manière dont nous devons agir pour essayer de les résoudre, comme si c'étaient nos propres problèmes. Pour écouter les pauvres et les malheureux, il avait toujours le temps, même

lorsqu'il était en réalité extrêmement occupé.

Je le vis, un jour, en descendant de son pousse-pousse à Pékin, donner au tireur dix fois plus que le prix normal et me dire : « Essayons de faire un heureux tous les jours, un homme qui, en rentrant chez lui, dira tout content à sa femme : « Vraiment, je suis content de ma journée, car j'ai trouvé un client qui m'a donné un dollar-argent pour un court trajet! » Essayer de faire un heureux chaque jour : voilà de la *vraie* charité.

Le P. Lebbe répétait souvent : « Qu'appelle-t-on vraie charité ? En tous temps, en toutes choses, *d'abord* les autres et puis soi-même. » Il avait réussi à créer une véritable atmosphère de charité au monastère des Béatitudes, qui portait bien son nom : dans la charité, un dur travail en commun devient facile, alors que sans charité il serait intolérable. Chaque Frère avait le sentiment de collaborer à une grande entreprise qui allait sauver la Chine du paganisme et qui alait faire vivre le Christ en Chine.

LE SENS DU PÉCHÉ

A celui qui n'a pas le « sens de Dieu », le péché n'est qu'un échec, une infraction ou une dépréciation de soi. On sera reconnaissant au R. P. Eugène Roche, S. J., de mettre l'accent, dans la NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE (juillet-août 1950) sur la profondeur de notre condition de pécheurs. « Je ne me sens coupable de rien, écrivait saint Paul, mais je ne suis pas pour autant justifié » (I Cor., 4, 4). Dans le prolongement de ce texte, le P. Roche écrit :

Ce qui cache à beaucoup de chrétiens leur condition de pécheurs, c'est qu'ils ne reconnaissent guère que les fautes où apparaît distinctement, en plus de la gravité de la matière, l'intention délibérée. Cela se comprend. Le sacrement de pénitence exige l'accusation des fautes, à la manière d'un tribunal. Il s'attache à des actions posées en pleine advertance et consenties délibérément. Par contre-coup le pénitent sera porté à réduire sa culpabilité aux fautes exprimables dans le langage et le cadre de la confession.

Mais les fautes ainsi apparentes ne sont pas les seules à constituer l'homme pécheur. Dans l'Évangile, des hommes sont pécheurs qui n'ont pas cherché positivement à le devenir. Condamnés, ils sont étonnés non seulement du sort qui leur échoit, mais de la faute qu'on leur impute. Rien de plus significatif que la surprise des méchants dans la sentence du jugement dernier. Ils demandent au juge : « Seigneur, quand vous avons-nous vu avoir faim ou soif, ou être étranger, ou nu ou malade ou en prison, et ne vous avons-nous pas assisté? » (Matth., 25, 44.) Non seulement ils n'ont pas saisi le rapport entre le Christ et les hommes qu'ils n'ont pas aidés, mais l'Évangile ne dit pas qu'ils ont agi de propos délibéré. Le texte sacré insiste seulement sur les actes de charité qui ont été omis. Les damnés ont bien pu manquer à ces devoirs, comme beaucoup d'hommes, sans s'y arrêter et sans se rendre exactement compte. Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont omis des actions qu'ils

auraient dû poser. La même réflexion est suggérée par la parabole du Pharisien et du Publicain. La prière du pharisien ne le justifie pas : il s'enferre dans une satisfaction de soi qui le rend désagréable à Dieu, inapte à recevoir la grâce; mais il ne s'en rend pas compte. Les cinq vierges folles ne cherchent pas à se présenter en retard. Elles insistent pour qu'on leur ouvre. Elles se sont placées dans une situation fâcheuse par manque de vigilance; mais elles ne l'ont pas positivement cherché.

Jésus prédit à ses apôtres que « l'heure viendra où quiconque les mettra à mort pensera faire une œuvre agréable à Dieu » (Jn, 16, 2). Ceux qui mirent à mort les martyrs sont cependant des criminels.

Quand le Christ demande à l'homme qui vient présenter son offrande d'aller d'abord se réconcilier avec son frère, il ne dit pas : « Si tu te souviens que tu as quelque chose contre ton frère », mais : « Si tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi » (Matth., 5, 23). On peut offenser son frère sans le chercher délibérément ni même s'en apercevoir.

Dans tous ces exemples, ce qui constitue l'homme pécheur, selon l'Évangile, ce n'est pas d'avoir délibérément cherché le mal, c'est de l'avoir accompli.

Dans une note, le P. R précise très heureusement :

En tous ces exemples, nous prétendons pas qu'il n'y a à reprendre à l'intention ni volonté des pécheurs. Si, sur moment, ils semblent avoir sans advertance, et peut-être n éprouvé aucun reproche de science, cela ne les lave pas autant. Par l'ensemble de leur par une série d'infidélités plus moins conscientes, plus ou m acceptées, ils ont pu arriver à plus prendre garde à leurs fau Leur culpabilité est à chercher pas surtout dans l'omission moment, mais dans l'attitude p au long de leur vie. Ils sont doute, comme la plupart des h mes, inattentifs à leurs péchés. l'Évangile ne parle pas toujours la volonté mauvaise, il ne l'éc pas pour autant. Il juge l'a lequel manifeste finalement disposition de l'âme.

Celui qui se reconnaît péch à cette profondeur se trouve fin dans la vérité de son mieux encore, il s'ouvre à grâce de Dieu ainsi que le pu cain de la parabole : « Celu descendit dans sa maison ju fié » (Lc, 17, 14).

A. P.

Les Livres

LA VIE DE L'ÉGLISE

H. PAISSAC : *Le Dieu de Sartre*. Éd. Arthaud, Grenoble, 1950; plaquette de 158 pp.

On a beaucoup écrit, dans ces dernières années, sur l'existentialisme en général, et le système philosophique de M. Sartre en particulier. Articles de présentation ou essais critiques ont abondé. Mais parmi ces derniers, beaucoup étaient trop rapides ou trop superficiels, beaucoup ont porté à faux parce que leur auteur ne parlait pratiquement pas la même langue que l'auteur de *L'Être et le Néant*.

La plaquette du P. Paissac, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, est d'un tout autre ordre. L'auteur, on s'en rend compte à chaque page, s'est longuement pénétré de la pensée du chef de l'École française existentiale. Il s'est assimilé jusqu'à son vocabulaire et ses néologismes. Il a même adopté la présentation typographique, fort agréable, de *L'Existentialisme est un Humanisme*. On le sent, le P. Paissac a fait un gros effort de compréhension; il aborde la philosophie de J.-P. Sartre avec bienveillance et même sympathie. Il va aussi loin que possible dans le domaine des concessions. C'est dire que le débat se situe sur un tout autre plan que celui d'une basse polémique.

M. Sartre n'a jamais connu — le P. Paissac le montre jusqu'à l'évidence — qu'un Dieu caricatural, non le Dieu vivant et vrai, le Dieu des mystiques, le Dieu transcendant et mystérieux, mais qui s'est révélé par le Christ. Le Dieu de Sartre est « celui qu'on refuse » et que, de fait, on doit refuser parce qu'il n'est qu'une sorte de super-homme; parce qu'il est l'autre dont le regard intolérable rend impossible le jeu normal de la liberté humaine. Ce Dieu, du reste, est contradictoire et impossible : il est « l'en-soi-pour-soi », c'est-à-dire un être qui, à la fois, n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas.

« Dieu est celui qu'on refuse quand on n'a pas entendu son vrai nom... Mais quelle attitude prendre, si Dieu paraît sous un autre visage, et s'il se nomme « existence » ou simplement : Il est » (p. 54). Et le P. Paissac montre que cette fameuse existence, sous-jacente à toute chose, et dont le héros de *La Nausée* fait la découverte dans une illumi-

nation soudaine, n'est autre que Dieu lui-même. Celui-ci ne contrarie pas notre liberté, parce qu'il voit tout dans un éternel présent, il n'est pas engagé dans le temps comme nous. Et il peut constamment nous donner l'agir et l'être, dans le respect le plus parfait de notre liberté. Cette dernière, d'ailleurs, serait illusoire, vaine et décevante si Dieu n'était pas notre fin ultime, s'il ne donnait pas une orientation à notre destinée, s'il n'était pas « celui qu'on doit attendre ».

Il y a trop de densité de pensée dans l'ouvrage du P. Paissac pour qu'une lecture superficielle en soit suffisante; mais combien féconde peut en être une méditation approfondie !

J. A.

Benoît PRUCHE : *L'homme de Sartre. « Structures de notre temps »*. Arthaud, Grenoble, 1949; 132 pp.; 230 fr.

A la conception « existentialiste » de la liberté, l'auteur oppose le point de vue « existentiel » : l'homme, certes, se fait par ses actes, mais la réalité humaine ne peut se choisir dans l'existence, la liberté a des limites fixées par « le rapport de l'existant à l'exister pur ».

L'acte libre a, de plus, une « dimension sociale ». Située dans le monde des autres, la liberté d'un individu est en danger constant d'être absorbée par eux. Le regard que l'autre pose sur moi me confère une nature; je dois avoir le courage de néantiser cet être-pour-autrui afin de protéger mon être véritable; mais alors, c'est l'être de l'autre que je mets en danger : « l'essence des rapports entre les consciences est le conflit ». La réfutation de cette seconde partie est particulièrement à souligner. Du point de vue de la pensée « existentielle », il y a entre les êtres un facteur de coexistence : une référence identique au même acte d'exister, fondement d'un amour possible entre eux. Aimer c'est faire exister autrui dans son monde à lui, bien loin de le détruire ou de l'asservir. « A la base de la théorie sartrienne de l'être-pour-autrui, il y a un refus tragique d'aimer »; pour qui sent toute l'angoisse de cette position, la réponse de l'auteur apporte apaisement : notre charité est ontologiquement fondée.

M.-L. T.

Henri de LUBAC : *Affrontements mystiques*. Éd. du Témoignage chrétien, Paris, 1950; 213 pp.

Le drame des mystiques athées, puisqu'il faut bien accoler ces deux termes qui jurent d'être ensemble, est vraiment à l'ordre du jour, puisque le P. de Lubac, dont on n'a pas oublié l'important ouvrage sur *Le drame de l'humanisme athée*, revient à nouveau à ce secteur central du combat entre l'esprit chrétien et l'esprit du siècle.

En trois articles sur *La recherche d'un homme nouveau, Nietzsche mystique, La lumière du Christ*, le P. de Lubac nous montre quelle ivresse s'est emparée de l'homme moderne prétendant par les sciences de tous ordres se passer de Dieu pour transfigurer la vie de fond en comble. Il nous montre les déficiences et les illogismes de cette vue téméraire des pouvoirs de l'homme. L'intérêt de cette critique est d'autant plus grand que l'auteur se garde des simplifications fâcheuses et qu'il ne néglige pas de critiquer en même temps certaines conceptions timorées qu'on prétend bien vraiment opposer au prométhéisme moderne.

Claires et nuancées, ces trois études rendront grand service à tous ceux qui veulent saisir le drame spirituel de notre temps. Ils trouveront aussi dans ce livre une quatrième étude, *Un nouveau front religieux*, consacrée celle-là au problème de l'antisémitisme, étude vigoureuse et non moins importante pour que les chrétiens prennent conscience de

leurs véritables devoirs, étude qui fut publiée en Suisse, en 1942, et qu'il est toujours opportun de faire connaître.

MICHEL CARROUGES.

JEAN-LOUIS LEUBA : *L'institution et l'événement* (Bibliothèque théologique), Delachaux et Niestlé, Paris, 1950, 138 pp.

La voie ouverte naguère par le grand livre d'O. Cullmann, *Christ et le temps*, s'avère chaque jour plus féconde. La récente thèse de M. le pasteur Leuba, dont l'intention œcuménique est affirmée dès les premières lignes, nous semble marquer une étape nouvelle.

L'Assemblée œcuménique d'Amsterdam en 1948 s'était close sur la reconnaissance dans les communautés chrétiennes de deux courants « protestant » et « catholique », dont les divergences apparaissent humainement insurmontables. M. Leuba interroge le Nouveau Testament et croit y reconnaître, dans la personne du Christ-Fils de l'homme, dans le collège apostolique où, à côté des Douze institués par le Christ, vient prendre place Paul, suscité par un appel personnel, par un événement où s'affirme la souveraineté du Seigneur agissant par son Esprit, dans l'Église enfin dont l'unité embrasse dans le lien de la charité communautés judéo-chrétiennes et paganochrétiennes, la marque d'une dualité irréductible à nos catégories humaines, mais divinement transcendée.

Il faut lire attentivement ces pages — la première partie surtout, qui nous ouvre sur la mission de Jésus des aperçus singulièrement riches. Nous ne sommes pas certains que dans les deux autres parties l'œcuménisme de l'auteur et sa crainte des préjugés confessionnels ne lui aient pas fait minimiser la signification de la reconnaissance de Paul par les Douze et de la tradition de la communauté de Jérusalem transmise aux Églises pagano-chrétiennes.

L'ouvrage est bref, dense. La pensée s'y résume en thèses bien frappées et soigneusement balancées. Il y aura lieu de les approfondir tour à tour et de les nuancer. Mais, dès à présent, la lecture de ces pages peut suggérer de fécondes méditations. On y trouvera occasion de relire le Nouveau Testament avec un œil nouveau, de mieux prendre conscience, dans l'examen attentif des textes et dans leur comparaison, de la transcendance et de la nouveauté de l'Évangile par rapport à l'attente d'Israël, de la souveraineté du Seigneur ressuscité sur son Église qui n'allère en rien la densité humaine et l'organisme institutionnel de cette Église. Si des protestants peuvent y approfondir la redécouverte de cette réalité institutionnelle de l'Église, des catholiques auront profit à prendre plus vivement conscience de la seigneurie du Christ et des libres dispositions de l'Esprit. Par ce discernement de l'institution et de l'événement, M. Leuba a pu retrouver le sens véritable de l'Église, qui restait trop flou dans l'ouvrage d'O. Cullmann et, du même coup, il lui a été possible de rétablir la transcendance de l'éternité par rapport au temps : « L'institution est constitutivement temporelle... et son identité résulte du fait que son présent découle de son passé et que son avenir est déjà déterminé par son présent. L'événement est constitutivement éternel; il ne connaît ni passé, ni présent, ni futur » ou, plutôt, passé, présent et futur s'y incluent réciproquement : reflet dans la durée de ce monde de l'éternité du glorifié qui anticipe en son Église l'eschatologie, quand le temps ne sera plus.

I.-H. DALMAIS.

J. A. JUNGMANN : *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2e éd. 2 vol.

de XX-622 et 610 pp. Herder, Vienne, 1949.

Voici déjà la deuxième édition (la première, parue en 1948, fut épuisée en six mois) de cet ouvrage monumental, qui fera date dans l'histoire des recherches liturgiques sur la messe romaine. L'auteur, professeur à l'Université d'Insbruck, s'est préparé de longue date à ce travail qui l'a absorbé durant des années. L'ouvrage est une explication historique et génétique de la messe romaine : c'est celle-ci en effet qui en est l'objet principal, les autres liturgies latines non romaines et les liturgies orientales n'étant abordées que par allusion ou par comparaison avec la liturgie romaine.

Une première partie dresse la structure de la messe en son développement à travers les âges : de l'église primitive et de la première « fraction du pain », de saint Justin et d'Hippolyte de Rome, nous sommes conduits, par la messe romaine de la grande époque liturgique, et la liturgie franque qui constitue un type nouveau, par les développements de l'époque gothique et de l'âge baroque, jusqu'aux réformes de Pie X et à l'encyclique *Mediator Dei*. On apprendrait bien des choses à lire cette histoire, on y remarquerait que, dans ce développement au long des âges, tout ne fut pas de même aloi, qu'il y eut des excroissances fâcheuses ou des déformations (nous n'en citerons que deux exemples, d'ordre assez différent : les bizarreries de l'explication allégorique des cérémonies, qui, depuis le IX^e^ siècle et Amalaire, sévit à travers tout le moyen âge, et les étranges abus auxquels donna lieu, aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, le désir de voir l'hostie). Mais on remarquera aussi une admirable unité. Par derrière les revêtements dont l'a enrichie la piété des générations chrétiennes, on n'aura aucune peine à retrouver et admirer, toujours identique à elle-même, la structure première de l'antique *eucharistie*. « La grandeur mon[u]mentale de la messe romaine tient [à] son âge qui remonte jusqu'à l'Égli[se] des martyrs, et à sa dimension qu[i] par la langue latine, embrasse to[us] les peuples. Nulle part il n'appara[ît] aussi clairement que l'Église est apo[s]tolique et qu'elle est catholique » (I, pp. 210-211). Cela d'ailleurs peu[t] aussi comporter des faiblesses, su[r] tout quant au dernier point, et po[se] des problèmes, que l'auteur ne man[que] pas d'évoquer : la langue latin[e] serait-elle un obstacle à la particip[a]tion collective des fidèles à la prièr[e] de la communauté ? L'auteur y r[e]vient à plusieurs reprises quand so[n] histoire l'amène à rappeler les di[f]férents essais de liturgie en langu[e] vulgaire.

Car la messe est la messe de l'É[g]lise. La deuxième partie, la moin[s] longue, mais peut-être la plus im[-]portante, situe la messe au sein d[e] la communauté chrétienne. Apr[ès] une étude rapide des *noms* de l[a] messe, dont les plus significatifs son[t] sans doute les plus anciens, *fractio du pain* et *eucharistie* (c'est par u[n] curieux accident linguistique que l[e] nom aujourd'hui le plus répand[u] dans les langues modernes *Miss[a]* *messe, Messe, mass,...* soit celui d[e] la formule par laquelle on congédia[it] les catéchumènes puis les fidèles — l'auteur essaie de définir théol[o]giquement le sens de la messe dan[s] l'Église : la messe est le sacrifice d[u] Christ et le sacrifice de l'Église. E[n] une vingtaine de pages, il ne pe[ut] ici que traiter bien sommairemen[t] un problème grave sur lequel d[e]puis des siècles les théologiens on[t] accumulé des volumes : on remar[-]quera au moins sa réserve quant [à] la théorie du « mystère » de l'éco[le] de Maria-Laach. Revenant à so[n] point de vue historique, le P. Jung[-]mann montre comment la mess[e] unique célébrée par l'évêque pou[r] toute la communauté est devenu[e] notre « messe solennelle », la mess[e] célébrée par le prêtre dans les p[a]roisses de ville ou de campagne e[t]

devenue la messe chantée (sans ministres sacrés), tandis que la célébration de l'eucharistie dans les maisons particulières (déjà Act., 2, 46), dans les chapelles domestiques ou funéraires, est devenue notre messe « privée », où le prêtre est seul avec son servant : progrès de la dévotion eucharistique qui fait de la messe le centre et le sommet de toute la vie spirituelle du prêtre, mais qui risque de faire perdre de vue le sens *communautaire*, qui est premier, de la messe, de même que le culte et l'adoration du Saint-Sacrement ont parfois tendu à masquer le sacrifice et l'action de grâces, qui sont cependant essentiels à l'*eucharistie*.

La troisième partie est la plus longue; elle remplit près de la moitié du premier volume et tout le second. C'est une explication très détaillée, à partir de leur histoire, de tous les rites et de toutes les prières de la messe. On ne saurait même songer à la résumer ici; on ne peut qu'évoquer l'énorme richesse de l'information, parfaitement tenue à jour (la deuxième édition comporte plusieurs centaines de notes nouvelles !), et la sûreté de son jugement historique et liturgique, auquel on peut faire une totale confiance. Tout est instructif dans ces pages, où l'énorme abondance de la documentation n'empêche pas la clarté limpide de l'exposé. On y trouve l'histoire des ornements sacerdotaux comme celle du choix des péricopes bibliques utilisées dans la liturgie, la structure des oraisons du missel comme celle de la préface, l'histoire des gestes ou des attitudes, — on apprendra par exemple que l'habitude des génuflexions au cours de la messe ne date que du XIVe siècle, et que la célébration face au peuple n'est pas nécessairement la plus primitive (I, pp. 319-330). Il y a là une mine de renseignements à laquelle il faudra toujours se reporter. L'œuvre grandiose du P. Jungmann ne fera pas oublier les *Leçons sur la messe* de P. Batiffol, dont la sobre concision a gardé quelque chose des textes des vieux sacramentaires romains. Infiniment plus ample, le présent ouvrage constitue désormais la *Somme* et le répertoire indispensable de toutes nos connaissances historiques et liturgiques sur le sacrifice de l'Église romaine. Comme on l'a indiqué ci-dessus, il n'en néglige pas les aspects théologiques et spirituels. Et ce n'est pas sans raison que les dernières lignes de ce grand livre nous rappellent au devoir de l'action de grâces et nous invitent à pénétrer de plus en plus l'intime de notre âme de l'esprit de l'*Eucharistia*. La solennité de la messe, *Missarum Sollemnia*, comme aimait à dire saint Grégoire, est la meilleure nourriture pour notre vie chrétienne profonde.

Une traduction française de *Missarum Sollemnia* est en préparation. Il faut féliciter chaudement ceux qui auront eu le courage d'entreprendre et de mener à bonne fin cette tâche ingrate. S'ils ne négligent pas de nous donner les copieux index de l'édition allemande, le Jungmann français sera un indispensable instrument de recherches que toute bibliothèque ecclésiastique ou religieuse se devra de posséder.

TH. CAMELOT.

Mgr RONALD KNOX : *On englishing the Bible*. Burns Oates, Londres, 1949; 1 vol. cart., 101 pp.; 6 s.

On peut n'être pas convaincu par les arguments, on ne peut n'être pas charmé de l'humour de Mgr Knox, qui vient de consacrer neuf années « de travaux forcés » à traduire en anglais le Nouveau, puis l'Ancien Testament. En huit chapitres, cet essai nous fait part de ses principes, des difficultés qu'il a rencontrées, et répond à certaines critiques. A certaines seulement, car ni son papier ni son temps ne suffiraient à répondre à toutes.

On peut laisser de côté les chapitres

qui traitent de détails, par exemple le troisième sur « Justice et scandale dans les Évangiles »; le quatrième sur les deux grandes traductions catholiques anglaises des XVII[e] et XVIII[e] siècles; le cinquième sur des détails du Nouveau Testament surtout; le septième sur quelques versets des psaumes. — Restent le premier : « De la traduction de la Bible »; le deuxième : « Problèmes du Nouveau Testament »; le sixième : « Neuf ans de travaux forcés », et le huitième : « Adieu aux Maccabées. »

Il en ressort que Mgr Knox a voulu traduire la Vulgate, et qu'il n'a eu recours au texte hébreu, et plus rarement au texte grec de l'Ancien Testament, que là où l'exigeait une erreur manifeste du latin, ou quelque ambiguïté à préciser par le texte hébraïque ou grec. Ce choix lui a valu des critiques assez sévères.

Selon lui, une bonne traduction doit répondre aux principes suivants :

1° Etre exacte, rendre le sens précis de l'original, ce qui n'est pas facile, qu'il s'agisse de certains mots, ou de phrases, ou d'idiotismes hébreux, ou de métaphores.

2° Etre intelligible, c'est-à-dire faire sentir au lecteur le lien, l'argument qui donne un sens au paragraphe, au chapitre, à la section, au livre tout entier.

3° Etre lisible au lecteur, non à l'étudiant, mais à cette race d'hommes qui va disparaissant, qu'est le lecteur de la Bible : le lecteur anglais, pour qui certaines expositions bibliques sont par l'usage devenues profanes ou consacrées. Faut-il, par respect pour le sens du sacré, donner au texte anglais une couleur archaïque, ou, par désir de se mettre à la portée de l'homme moderne, vulgariser le texte ? Mgr Knox a cherché à éviter à la fois le style journalistique et le style officiel, en calculant jusqu'à 2150 la lisibilité de son texte. Plus à l'aise d'ailleurs avec cet « esperanto » qu'est le grec du Nouveau Testament qu'avec la langue originale de l'Ancien Testament, dont il a voulu rendre la vigueur.

Pour justifier ses principes généraux, Mgr Knox cite deux textes : l'un de saint Jérôme, à la fin de Maccabées, texte absent dans le grec : « Par une trop grande exactitude on risque de déplaire au lecteur » l'autre de H. Belloc, dont je transcris seulement les dernières phrases : « Après avoir saisi exactement tout ce qu'a voulu dire l'original, tenant compte de la proportion entre ses parties, discernant ce qu'il a souligné, ce qu'il a laissé à l'arrière-plan, dites-vous non pas « comment faire parler en anglais cet étranger ? » mais « que dirait un Anglais pour exprimer la même chose ? » C'est cela traduire, c'est cela l'essence de l'art : ressusciter dans un corps de ce pays une chose importée, non pas l'habiller à l'anglaise, mais lui donner un corps et un sens britanniques. »

Le risque, en ce qui concerne la Bible, qu'on perçoit à certaines pages de Mgr Knox, par exemple 96-10, c'est de faire disparaître de la Bible certaines valeurs enrichissantes par leur étrangeté même, et de faire subir au texte des transformations, des allégements, alors qu'une note générale pourrait donner au lecteur ordinaire les directives d'adaptation. Mais Mgr Knox est un jouteur trop dangereux pour qu'on s'expose davantage à ses coups.

A. Z.

Michel GASNIER, O. P. : *Les Dominicains de Saint-Honoré. Histoire et préhistoire du club des Jacobins.* Édit. du Cerf, Paris, 1950; un vol. (190×140), 342 pp., 14 hors-texte, 380 fr.

On sait que le célèbre club révolutionnaire des Jacobins doit son nom au couvent dominicain de l'Annonciation, rue Saint-Honoré, où il tint ses séances à partir de 1790. La renommée du premier couvent parisien des Prêcheurs, établi en 1219 et dédié

nint Jacques, avait été telle en effet que, du Moyen-Age à la fin de l'Ancien Régime, « Jacobins » devint en rance le nom populaire et quasi fficiel des Frères Prêcheurs. Le couent où s'installent les révolutionaires de 1790 n'a certes pas l'antiuité ni le passé prestigieux du couent de la rive gauche. Sa fondation émonte seulement à 1613. Mais son istoire, étonnamment riche et brilnte au XVII^e siècle, aurait dû deuis longtemps être racontée. Aussi ut-il savoir gré au P. Gasnier d'aoir assumé cette tâche, et de l'aoir accomplie avec cette abondance cette qualité d'information, cette isance de style qui rendent la lecure de son livre agréable et instructive.

Quoi qu'en pensent certains, on nnaît mal encore notre XVII^e siècle français, et des tranches entières la vie de ce temps demeurent ménnues faute d'un historien pour ous les révéler. Certes, la réforme ominicaine issue du P. Michaelis est ibituellement mentionnée dans les ocations de l'extraordinaire moument religieux qui marque les derères années d'Henri IV et tout le gne de Louis XIII. Mais on conît assez peu les diverses manifestaons de sa vitalité. Les précieuses noes de l'*Année Dominicaine* ou des *criptores ordinis praedicatorum*, mais ssi de nombreux documents d'arives, jusqu'ici à peu près inutilis, ont été abondamment exploités r le P. Gasnier, qui nous offre un bleau extrêmement vivant et riche couleurs non seulement du count de l'Annonciation, mais de tout mouvement de vie dominicaine nt il fut l'un des foyers. Que de rsonnages méritent de retenir l'atntion ! Le mystique P. Girardel; le nt frère Simon Balièvre; le mysrieux et intrigant P. Carré, dont ntourage ne semble avoir jamais upçonné jusqu'où allait sa soumisn à Richelieu; le philosophe . Campanella; le pittoresque Domique Ottoman, soi-disant petit-fils du Grand Turc; le trop zélé P. Le Quieu, dont les initiatives réformatrices et les fantaisies vestimentaires (il voulut inventer les Dominicains « déchaussés ») furent peu prisées des autorités de l'Ordre; le curieux Jean de Réchac, passionné d'histoire de l'Ordre — à sa façon, hélas ! — et d'astrologie, grand apôtre du Rosaire; les théologiens mystiques Louis Chardon et Al. Piny; ces géants de l'érudition que furent Michel Lequien, Jacques Goar, François Combefis, véritables émules des Mauristes de Saint-Germain-des-Prés ou des Bollandistes de Bruxelles; le P. Echard, extraordinaire pionnier de l'histoire dominicaine; le savoureux P. Labat..., et bien d'autres dont les silhouettes nous sont esquissées au cours de chapitres qui évoquent soit la vie intime du couvent, soit sa vie apostolique, ou bien même nous présentent un bouquet parfumé de *fioretti*.

Un seul chapitre, hélas ! suffit à retracer l'histoire du couvent au XVIII^e siècle. La vie dominicaine participe alors à la décadence générale des institutions religieuses que le coup de balai de la Révolution a sauvées plus peut-être qu'il n'a détruites. Repartie sur des bases neuves au XIX^e siècle, la vie dominicaine reprend pied à Paris en 1849 par la fondation du couvent de Saint-Jacques, aux Carmes. En 1873, le confident et historien du P. Lacordaire, le P. Bernard Chocarne, fonde un second couvent rue du Faubourg-Saint-Honoré, qui, tout en abandonnant le patronage de l'Annonciation pour celui du Saint-Sacrement, entend prendre la suite de la grande œuvre issue du P. Michaelis. Cette restauration fait l'objet du dernier chapitre du livre du P. Gasnier, qui se devait auparavant de raconter ce qui se passa pendant la Révolution dans les anciens bâtiments conventuels jusqu'à leur destruction.

Souhaitons à cet excellent ouvrage de nombreux lecteurs et — pourquoi pas ? d'autres couvents n'attendent-ils

pas qu'on raconte leur histoire ? — des imitateurs.

André Duval.

Rome et l'Année sainte. Associations des Femmes universitaires catholiques, Bruxelles, 1950; in-8, 32 pp.

Cette élégante plaquette, ornée par une peinture des catacombes — le poisson à la corbeille de pain —, est un excellent *vade-mecum* du pèlerin. Une conférence de M. R. Poelman, *Thèmes bibliques pour l'Année Sainte*, dégage à l'aide de l'Ancien Testament la spiritualité du jubilé, la rénovation totale, déjà prévue à intervalles périodiques par la loi d'Israël, le détachement supposé par la marche dans le désert, le désir d'unité inclus dans le rassemblement en un sanctuaire central. Ces attitudes religieuses authentiques inculquées par la parole de Dieu doivent empêcher le pèlerinage de Rome d'être un geste magique ou une simple distraction touristique. M. C. Moeller, dans ses *Notes sur les quatre basiliques majeures*, dit l'essentiel sur le passé architectural de Saint-Pierre, Saint-Paul, Saint-Jean de Latran, Sainte-Marie-Majeure, et rappelle les grands souvenirs religieux qui s'y attachent pour la foi chrétienne.

A.-M. Dubarle.

Unité chrétienne et tolérance religieuse. Éd. Temps Présent, Paris, 1950; 312 pp.; 300 fr.

« L'œuvre de Dieu dans les cœurs ne se fait pas par violence. » Ce mot de Fénelon pourrait être placé à la première page de ce recueil. Il exprime en effet la conviction qui naît en l'âme du lecteur au fur et à mesure qu'il connaît mieux les faits du passé et leurs conséquences. En esquissant l'histoire de l'intolérance, R. Fédou, A. Latreille, l'abbé Couturier ont su éviter de condamner sommairement le passé, comme aussi de le défendre à tout prix. Ils mentionnent d'ailleurs les efforts de ceux qui ont essayé de mieux respecter les hommes dans la recherche du vrai. Les contributions du P. Pribilla, de J. Guitton, de Mgr Chevrot nous montrent dans la liberté religieuse, l'œcuménisme catholique, l'émulation spirituelle des armes propres à faire progresser le règne de Dieu. On trouvera enfin en ce livre certains documents catholiques récents, la description, due au pasteur Thurian, des diverses attitudes protestantes devant ces textes, une étude sur la question protestante en Espagne, et quelques pages où Gabriel Marcel distingue avec soin et bonheur la coalition de l'unité.

M. F.

Le discernement des vocations de religieuses. 1 vol. hors-commerce. Éd. du Cerf, Paris, 1950; 120 pp.; 225 fr.

Ce volume — hors commerce — destiné aux supérieures de couvents et aux maîtresses de novices ainsi qu'aux prêtres, fait suite à la série des ouvrages précédemment parus, également aux Éditions du Cerf : *Directoire des supérieures — Les adaptations de la vie religieuse — Pour les maîtresses des novices.*

Ces volumes sont le fruit d'un travail en collaboration de quelques spécialistes des problèmes de la vie religieuse. Celui qu'on nous présente aujourd'hui jette un jour clarifiant sur cet épineux problème : comment discerner une vocation ? Dom Olivier Rousseau, O.S.B., commence par situer le problème doctrinal de la vocation en remontant aux sources, et il n'hésite pas à mettre le doigt sur la cause la plus profonde de la crise des vocations : précisément le manque de doctrine, d'esprit évangélique, dans un grand nombre de couvents... C'est le formalisme et le juridisme qui ont pris la place de la grande liberté des enfants de Dieu.

Le R. P. Motte, O.P., dissèque ensuite, en chirurgien consommé, la

uestion de l'obligation morale que on a de suivre sa vocation. Travail istère et pénible, mais qu'il faut re pour voir clair.

Le R. P. A.-M. Bonduelle, O. P., ntre dans les problèmes de vie en yant comment, dans le concret, on ut se rendre compte si oui ou non n est « appelé ».

Le R. P. François de Sainte-Ma-e, O.C.D., s'attache à fournir des dications pour discerner les voca-ons contemplatives. Il se base à la is sur la doctrine et sur une en-uête largement diffusée dans des rmels.

Le R. P. Bergh, S.J., s'armant du roit canon, expose les barrières que et l'Église pour empêcher dans rtains cas des personnes d'entrer en ligion alors qu'elles n'y sont pas tes.

Le R. P. Omez, O. P., se basant sur morale pratique en même temps e sur la psychologie, souligne les contre-indications » manifestes, is qu'il est cependant bon de dire de redire pour éviter des catastro-es.

Le R. P. Plé, O.P., termine la série résumant les conclusions de psy-ologues éminents, qui signalent les as » qu'il faut écarter de la vie igieuse conventuelle.

On souhaiterait, à ce sujet, possé-un travail plus complet, mais que chose doit venir en son ps, et ce volume constitue une ellente introduction à la question. us souhaiterions que tous ceux qui à formuler un conseil ou à ndre des décisions en matière de ations se mettent à l'école des inents spécialistes qui ont rédigé pages.

R. Kothen.

Antoine Roger BARON : *La belle aventure de la vie au séminaire.* Édit. Spes, Paris. 1948; 112 pp.; 300 fr.

La vie au séminaire n'est pas cet bourgeoisement que la plupart imaginent; c'est une préparation, qui demande un effort généreux et continu, à la « tâche gigantesque » et à la « vie lumineuse » du prêtre. Les disciplines qu'elle impose n'ont rien de rapetissant si on sait les comprendre. C'est ce que l'auteur s'efforce de démontrer aux jeunes qui le liront; souhaitons donc fructueuse carrière à ce petit livre dans nos pensionnats de jeunes gens, dans nos paroisses, dans nos petits et grands séminaires... où les maîtres eux-mêmes (et, qui sait ? surtout eux peut-être) pourront y puiser avec profit pour mieux comprendre les besoins des jeunes et y répondre.

M.-L. T.

Claire LEPLAE : *Pratique religieuse et milieux sociaux.* Édit. Nauwelaerts, Louvain, 1949; 111 pp.

Malgré le développement considérable de la sociologie religieuse depuis quelques années, nous sommes encore devant d'immenses chantiers. En France et à l'étranger, des observateurs sérieux s'efforcent d'analyser avec exactitude le rôle joué par les facteurs humains, individuels et collectifs, dans les variations de la pratique religieuse. Le travail de Mlle Leplae s'inscrit dans cette ligne et apporte à cette recherche une précieuse contribution. Afin d'appliquer avec rigueur la méthode positive, l'auteur a circonscrit soigneusement son champ d'investigation. Son étude, limitée à une paroisse de Bruxelles, concerne exclusivement la pratique religieuse des jeunes au moment où ils vont se marier. Par les nombreuses corrélations qu'il établit entre la pratique religieuse et les facteurs humains fondamentaux (famille, profession, milieux sociaux, enseignement), ce travail présente une réelle valeur méthodologique et peut servir de modèle à ceux qui s'efforcent d'acquérir une connaissance scientifique de la société.

J. K.

Giovanni HOYOIS : *Église et vie rurale selon les enseignements pontificaux*. Préface de Mgr Charue, évêque de Namur. Office Général du Livre, Paris, 1949; 48 pp.; 6 fr. belges.

Ce recueil des principaux enseignements pontificaux se rapportant au problème social du monde rural constitue une importante mise au point qui étonnera certainement plus d'un catholique. Si les encycliques ont depuis quelque temps une certaine audience parmi la masse des fidèles, c'est en général celles qui concernent les questions ouvrières. Le livre de M. G. Hoyois nous révèle que, déjà, Léon XIII, dans *Rerum Novarum*, s'élevait contre « certains tenants d'opinions surannées qui refusent au paysan le droit de posséder en qualité de propriété ce sol où il a bâti, cette portion de terre qu'il a cultivée ».

Pie XI et Pie XII se sont préoccupés à leur tour de l'affreuse condition des salariés ruraux « réduits aux plus étroites conditions d'existence et privés de toute perspective d'une participation à la propriété du sol ».

Il est regrettable qu'on ne tienne pas compte davantage des directives précises de Pie XII concernant une réorganisation économique et sociale conforme à la véritable conception catholique du travail. Ne disait-il pas en effet, s'adressant aux agriculteurs : « Vous constituez avec vos compagnons et associés une communauté de travail. Et vous voulez former avec tous les groupes professionnels une grande communauté de travail. Ce faisant, vous êtes dans la ligne de la nature et de la volonté divine. »

Ce livre devrait être lu non seulement par tous ceux qui collaborent à l'Action catholique rurale, mais à l'Action catholique en général. Pie XII ne dit-il pas « que l'une des causes du déséquilibre où se trouve plongée l'économie mondiale et, en même temps qu'elle, tout l'ensemble de la civilisation et de la culture, c'est, à n'en pas douter, une déplorable désaffection, quand ce n'est pas du mépris, à l'égard de la vie agricole et de ses multiples et essentielles activités ».

Les différents chapitres de ce livre : La personnalité dans le travail, La propriété rurale, Son importance, Ses abus, l'Association agricole, Le bien commun, notamment, constituent ensemble une synthèse qui dégage bien nettement la doctrine de l'Église touchant la condition rurale et ses possibilités d'amélioration.

M. Pernoud.

HAGIOGRAPHIE

Louis BOUYER : *La Vie de saint Antoine*. Coll. « Figures monastiques ». In-8 de 240 pp. Éditions de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1950.

Une vie comme celle de saint Antoine, dont saint Athanase s'est fait le biographe, ne peut manquer de poser des problèmes au lecteur moderne. M. Draguet les évoquait récemment, avec acuité, dans le recueil qu'il consacrait aux *Pères du désert* (voir *La Vie Spirituelle*, février 1950, p. 212). Qu'est-ce que cette ascèse impitoyable, qui méprise la « chair » et le « monde » ? que cette fuite dans la solitude, qui méconnaît la nécessaire charité fraternelle ? que ces diableries qui sentent leur folklore ? et que vaut même l'authenticité de cette *Vie* dont il est si facile de souligner les ressemblances avec les biographies païennes de philosophes ou de rhéteurs ? Le P. Bouyer ne dissimule aucune de ces difficultés, mais il n'a pas de peine à démontrer que la *Vie de*

saint Antoine, dont l'authenticité est très suffisamment établie, — authenticité psychologique et spirituelle plus qu'historique au sens trop étroit que l'on donnerait peut-être à ce mot, — est un des plus beaux fruits de l'Évangile. Après avoir étudié le problème historique et critique de la *Vie* et noté ses attaches littéraires, il suit pas à pas le développement de la biographie et en dégage les traits essentiels d'une « spiritualité ».

Il rappelle les origines de l'anachorèse qui, contrairement à une explication peut-être un peu trop schématique, apparaît dès avant la fin des persécutions. Elle est peut-être liée aux persécutions elles-mêmes : les chrétiens pourchassés fuient le monde qui ne veut pas d'eux et, tels les grands-parents de saint Grégoire de Nazianze, « prennent le maquis » et se retirent au fond des forêts; et cette solitude leur paraît tellement naturelle qu'ils n'ont plus voulu du monde même quand le monde leur est devenu plus conciliant (p. 7). Ce renoncement, qui n'est pas une condamnation, est en même temps une libération. Aucun mépris des créatures, mais Antoine veut être libre à leur égard pour être l'esclave du Christ (pp. 51-52, 78). Au vrai, au delà de tout ce qui, en cette vie, peut nous paraître étrange, c'est son « robuste réalisme » qu'il nous faut d'abord admirer (p. 56). On ferait certainement la même réflexion à propos de l'admirable bon sens, humain et chrétien, des *Apophtegmes*. On ne dira jamais trop l'inspiration profondément *évangélique* du monachisme ses débuts; et il faut être reconnaissant au P. Bouyer de nous en donner la preuve, si solidement établie : les rapprochements avec les Esséniens ou les Thérapeutes, les parallèles avec les textes profanes, platoniciens ou néopythagoriciens, sont à ses yeux tout simplement « inutiles » (pp. 43-44). Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de remarquer que la *Vie*, toute biblique de pensées, diffère sur ce point important de certains textes postérieurs, plus influencés par le néoplatonisme (p. 77, n. 16). L'ascèse n'est pas un châtiment, mais un affranchissement, ce n'est pas une souffrance recherchée pour elle-même, mais une libération (p. 92).

Le moine ne méconnaît pas la charité fraternelle, loin de là. Il « ne fuit le monde que pour le sauver de lui-même en s'en sauvant le premier » (p. 117). Antoine quitte sa solitude pour aller réconforter les martyrs ou pour discuter avec les ariens; il accueille les « philosophes » qui viennent le consulter, et surtout il devient le « père spirituel » d'une multitude de moines. « Celui qui avait renoncé à tout devient le père de tous. Une inépuisable fécondité spirituelle apparaît comme le terme de la vie la plus héroïquement sevrée du monde, parce que la seule *agapè* du Christ la conduisait et l'inspirait » (pp. 117-118, 173-175).

Reste la « diablerie »; c'est peut-être ici que le P. Bouyer se montre le plus original et le plus profond. Loin de reléguer dédaigneusement toutes ces anecdotes parmi les mythes populaires, il ne méconnaît pas la part possible de l'affabulation légendaire, mais il y découvre « la transposition pittoresque au plan du mythe de toute une théologie » et de toute une psychologie (p. 73). Le diable agit dans le monde, certes, et dans les âmes, mais il le fait sans doute de façon plus subtile et plus dangereuse que sous la forme de serpents ou d'hyènes, ou d'un petit « Éthiopien » ! Et ici le P. Bouyer fait appel aux données de la psychologie analytique moderne pour montrer tout le réalisme que recèle cette imagerie traditionnelle : en s'enfonçant dans le désert pour y affronter le diable dans un corps à corps sans merci, Antoine atteint jusqu'aux profondeurs les plus cachées de sa propre personnalité (pp. 80-87 et *passim*). Mais sa victoire, c'est la

victoire du Christ : purifié par la lutte, et « spirituellement décanté », le moine peut désormais se reposer dans la paix du Seigneur.

On ne s'étonnera pas de voir le P. Bouyer insister sur les dimensions « eschatologiques » du monachisme. Les pages 126-129 nous paraissent à cet égard remarquablement équilibrées.

Il est impossible de tout dire en un bref compte rendu. Nous ne pouvons insister ici sur la qualité *technique* de cette étude, sur la richesse et la sûreté de son information, sur l'exactitude de ses jugements. Il nous faut plutôt dire ici que ce travail érudit fournira à l'âme chrétienne d'utiles thèmes de réflexion, et l'aidera à entendre de nouveau, dans un monde qui n'est peut-être pas tellement différent de l'Égypte du IVe siècle, « la voix austère de l'éternel et de l'essentiel » que, par delà les âges, nous fait entendre le Père des moines. Au vrai, une seule chose est nécessaire...

Th. Camelot.

Louis COGNET : *La réforme de Port-Royal, 1591-1618*. Éditions Sulliver, Paris, 1950, un vol. (250×145), 273 pp.; 510 fr.

En dehors de quelques épisodes plus célèbres — tel celui de la fameuse « journée du guichet », si joliment raconté par Sainte-Beuve —, on connaissait bien mal jusqu'ici la physionomie de l'abbaye de Port-Royal, avant que M. de Saint-Cyran n'y régnât en directeur incontesté. Aussi faut-il savoir gré à M. L. Cognet — dont plusieurs publications récentes ont notifié la compétence en ces matières — d'entreprendre, d'après une étude directe des sources, une histoire de la Mère Angélique et de son temps. L'ouvrage comprendra trois volumes : 1. *La réforme de Port-Royal* (1591-1618); 2. *La Mère Angélique et saint François de Sales* (1618-1624); 3. *La Mère Angélique et Mgr Zamet* (1624-1633).

Réforme ? Tant d'abbayes en avaient besoin alors. Comment s'en étonner si on considère le cas de Port-Royal comme révélateur des mœurs de ce temps ? Grâce à d'admirables (!) tours de passe-passe canoniques, Jacqueline Arnaud, fillette de neuf ans, qui ne demande qu'à jouer, reçoit ses bulles d'Abbesse. A-t-elle la vocation ? Personne ne s'en soucie, et moins que quiconque son grand-père, dont l'influence a permis pour sa petite-fille ce prometteur établissement. Et où se fera l'éducation monastique de cette future supérieure ? Au monastère de Maubuisson, dont l'Abbesse, Angélique d'Estrées, rivalise en inconduite avec sa sœur, la célèbre Gabrielle. Beaux modèles, en effet, pour former à l'observance.

Port-Royal pourtant se réformera. Pas du jour au lendemain, certes. Et il y faudra d'abord que « la petite Madame » se convertisse, c'est-à-dire accepte une vocation qui lui fut imposée de force et que longtemps elle voulut fuir. Poignant est le drame de cette « inquiète adolescence », de cette difficile conversion qui s'opère dans l'angoisse.

Réformer une abbaye n'est pas chose simple, lorsqu'on n'a que seize ans. Et il faut moins de courage et de tact à une jeune fille pour rallier en prêchant d'exemple les religieuses opposées que pour faire admettre à sa propre famille son propos de vivre sérieusement une vie dans laquelle on l'a engagée contre son gré.

M. et Mme Arnauld, chrétiens somme toute d'assez gros grain, seront bientôt pris à leur propre jeu. A Port-Royal, la Mère Angélique attirera peu à peu toute sa famille, non seulement sa sœur Jeanne, destinée elle aussi depuis toujours à la vie religieuse comme Abbesse de Saint-Cyr et qui quittera l'habit bénédictin pour celui de Cîteaux sous le nom de Mère Agnès, mais encore

plusieurs autres de ses sœurs, au grand étonnement, à la douleur aussi, des parents... Vocations dont on suit avec intérêt les premiers éveils, les lents cheminements, dans les récits pleins de finesse et de vérité psychologique.

A Port-Royal, on s'exerce surtout à la charité mutuelle, à l'humilité, à la pauvreté. La question des directeurs est de première importance, la mère Angélique ayant toujours à tâche de trouver les hommes de science et de vertu capables de suppléer aux insuffisances des obligatoires confesseurs bernardins. Le P. Archange de Tembrocke, capucin, le P. Eustache de Saint-Paul, feuillant, le P. Suffren, jésuite, auront été les plus appréciés et les plus influents. Mais bien d'autres encore furent assidus à l'abbaye. Cette diversité des directions expliquerait cette imprécision de la physionomie spirituelle du premier Port-Royal, « ou, pour parler plus exactement, ce refus d'accorder de l'importance au contenu distinctif d'une spiritualité, le primat étant mis sur la vie chrétienne en tant que telle » (p. 230).

A lire l'ouvrage de L. Cognet, écrit avec une sobriété qui n'exclut d'ailleurs ni le charme ni l'humour, on subit à son tour la séduction de ce milieu spirituel où une abbesse de dix-sept ans réalisa, à force d'énergie et de tact, de ténacité et de patience, d'intransigeance et de charité, une des plus authentiques réformes monastiques de ce XVII^e^ siècle français qui en compte de si éclatantes. Quelques décades encore et un jour prendra où les religieuses de Port-Royal, traitées en révoltées, seront dispersées et verront la destruction même matérielle de leur abbaye. Trop souvent peut-être les jugements portés sur Port-Royal se ressentent de l'excès de la façon dont les choses ont fini. Il ne sera pas inutile d'en mieux connaître les commencements, si riches d'une authentique qualité religieuse. On mesurera mieux alors la profondeur du drame spirituel de Port-Royal dans les querelles du jansénisme.

A. Duval.

Marguerie-Marie DUBOIS, docteur ès-lettres, chargée de conférences à la Sorbonne : *Saint Colomban*. Préface de Mgr Calvet. Alsatia, Paris, 1950; 1 vol. in-8, 238 pp., 8 hors-texte, couv. illustrée. — Marguerite HENRI-ROSIER : *Dans la barbarie mérovingienne : saint Colomban*. Spes, Paris, 1950; 1 vol. in-8, 204 pp., couv. illustrée.

Voici deux ouvrages de mérite qui se proposent de renseigner le grand public sur le célèbre ascète de l'époque mérovingienne, et y parviennent suffisamment, à la condition de les compléter l'un par l'autre, Mlle Dubois, on ne saurait trop l'en féliciter, s'est efforcée d'expliquer le saint par ses origines et ses habitudes irlandaises, entreprise d'ailleurs difficile, et de mettre en relief les côtés poétiques ou pittoresques de son existence. A cet égard, elle a bien réussi : ses évocations de l'enfance de Colomban, des sites de Luxeuil et de Bregenz, des dernières heures du saint se lisent avec beaucoup d'agrément, et elle a très finement mis en valeur la sentimentalité et même la tendresse qui se cachaient derrière l'austérité de son héros.

Par une piquante contradiction, c'est l'ouvrage de Mme Henri-Rosier, de facture purement littéraire, dont la critique est la plus exigeante. Butinant à travers les parterres monastiques, elle décoche de-ci de-là un coup d'aiguillon bien senti à son saint dont le comportement n'est pas, à la vérité, sans soulever fréquemment la surprise, et, à l'égard de ses miracles, elle prend une attitude beaucoup trop radicalement négative, faute de connaître suffisamment la tradition hagiographique irlandaise et d'avoir cherché à faire la différence entre ce qui est miracle proprement dit et ce qui relève

de l'activité psychique supra-normale du saint, de circonstances « providentielles » ou de l'imagination du moine biographe et de ceux qui l'ont renseigné. On relèvera encore avec plaisir chez elle une certaine familiarité avec les œuvres oratoires de Colomban et, plutôt que de s'attarder à détailler, tant dans son livre que dans celui de son émule, quelques distractions, on leur sera reconnaissant d'avoir mis à la portée du public un grand nombre de traits curieux ou édifiants.

J. LAPORTE.

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

P. F. CEUPPENS, O.P. : *Theologia Biblica*. II : *De Sanctissima Trinitate*. 2e éd., Marietti, Turin, 1949; in-8, 300 pp.

Le chrétien à qui l'Église, sa mère, a présenté le mystère de la Sainte Trinité avec toutes les précisions que sa formulation dogmatique a gagnées au cours des siècles, a toujours grand profit à retourner à l'Écriture sainte, où il pourra saisir sur le vif les premières révélations de ce mystère. Mais il se heurte là à la pauvreté du langage humain, qui n'est pas adapté à de si hautes réalités, et sa foi pourra se trouver souvent étrangement déconcertée par les diverses interprétations auxquelles ont donné lieu les expressions des Livres saints. Aussi sera-t-il heureux de voir un théologien lui donner, avec toutes les ressources de la plus large érudition exégétique, le sens certain et la portée tout à fait exacte des textes scripturaires qui concernent le dogme de la Sainte Trinité. C'est la joie que lui donnera le P. Ceuppens par le volume de sa *Théologie Biblique* que nous signalons aujourd'hui. C'est une deuxième édition déjà que nous présentons, édition considérablement augmentée, enrichie en particulier d'une étude très précise des textes trinitaires contenus dans les Épîtres de saint Pierre, saint Jean, saint Jacques et saint Jude, et de quelques nouveaux passages de saint Paul.

L'auteur s'attache strictement au sens littéral, tout en suggérant la portée nouvelle et élargie que gagnent certains textes du Nouveau Testament lorsqu'on les rapproche d'autres textes de l'Ancien Testament, ouvrant ainsi les voies aux enrichissements que pourrait apporter une exégèse spirituelle ou typologique. On lui sera reconnaissant de nous avoir aidés ici à établir nettement le sens littéral « sur lequel tous les autres doivent être fondés » et de nous avoir fourni les bases nécessaires de toute réflexion sérieuse sur l'Écriture.

Signalons que l'auteur voit dans la prophétie d'Isaïe (9, 5) une annonce très nette de la divinité du Messie, tandis que l'Esprit-Saint n'apparaît jamais, à son sens, dans l'Ancien Testament avec une valeur vraiment personnelle.

A. PATFOORT.

M. DAFFARA, O. P. : *De gratia Christi*. Marietti, Turin, 1950; in-8, 216 pp.

La grâce est le don de Dieu, acquis par Jésus-Christ, l'effet principal de la passion et de la mort du Sauveur. C'est par elle que le Christ nous entraîne avec lui, en nous transformant intérieurement, vers la vision du Père, où nous trouverons notre béatitude. Rien de plus important pour l'âme chrétienne que de prendre une conscience aussi explicite que possible de ce don de Dieu et de se livrer à une méditation doctrinale sur ce sujet. Ce sont les éléments d'une telle méditation que

nous fournit l'ouvrage du P. Daffara, dernier volume d'un manuel de théologie dogmatique rédigé en latin et destiné aux séminaires. Comme tous les manuels de ce genre, mais avec des qualités remarquables de concision, de clarté, de sereine fermeté, ce volume vise moins à être un instrument de découverte proprement dite qu'à introduire à l'intelligence profonde du dogme; il cherche moins à décrire le déroulement historique des faveurs divines qu'à situer le don de Dieu dans la vie des deux « partenaires » : Dieu et l'homme, et à préciser les points où la grâce vient s'insérer dans notre être et dans les manifestations de notre personnalité.

L'étude se développe dans le cadre des « questions » consacrées par saint Thomas à la grâce dans sa *Somme Théologique* (Ia-IIae, 109-114) et bénéficie ainsi des mises en place obtenues par le lucide génie de saint Thomas. A l'intérieur de ce cadre, le P. Daffara regroupe autour d'un certain nombre de « thèses » énoncées dans le style classique les documents du Magistère avec leurs « preuves » d'Écriture et de Tradition, suivies de « raisons » théologiques, qu'il serait peut-être plus juste d'appeler analyses théologiques et qui reproduisent souvent des textes de saint Thomas parmi les plus pertinents et les plus éclairants sur le point envisagé. Parlant des questions de la grâce, l'auteur devait rencontrer les opinions d'écoles différentes du thomisme; il les expose largement, et, tout en maintenant résolument les positions thomistes, il discute les autres avec une intelligente sobriété. Chaque chapitre se termine par une bibliographie où l'on trouvera les articles et ouvrages les plus récents à côté des travaux classiques et éprouvés.

Précieux instrument de travail et solide point de référence, l'ouvrage du P. Daffara permettra d'intégrer vitalement dans l'intelligence croyante et, par là, d'exploiter avec justesse et vérité les résultats des nombreuses études qui se font aujourd'hui sur la grâce dans un contact plus direct avec les images de la Révélation et le déroulement concret du dessein de Dieu.

A. Patfoort.

Jean DANIÉLOU : *Sacramentum futuri. Essai sur les origines de la typologie biblique*. Beauchesne, Paris, 1950; 265 pp.

Sacramentum futuri représente un bel effort du P. Daniélou pour dégager l'authentique typologie biblique, sens scripturaire affirmé par l'Écriture elle-même et par toute la tradition chrétienne, d'un pur symbolisme étranger à la foi et qui utilise n'importe quel texte ou épisode biblique au service de quelque thèse morale que ce soit. Au cours d'une enquête très appuyée à travers la Bible elle-même et les premiers Pères, et que, dans les cinq cas dont l'auteur traite successivement (Adam et le paradis, Noé et le déluge, le sacrifice d'Isaac, Moïse et l'Exode, le cycle de Josué), il mène avec compétence et intérêt, il sépare ainsi le bon grain de l'ivraie. C'est, en fait, le partage entre la typologie que les apôtres et les Pères ont puisée à même la Bible, et les influences latérales, celle d'un Philon notamment, qui, depuis saint Irénée jusqu'à saint Ambroise, ou d'Origène à saint Grégoire de Nysse, ont brouillé bien des perspectives.

Travail réconfortant. Les techniciens de la patristique nous diront si tout est également valable des conclusions de l'auteur. Elles inspirent confiance au croyant assez cultivé pour profiter d'un enseignement positif et fort. Elles aideront le spirituel à lire la Bible en quelques-unes de ses profondeurs.

J. Bonduelle.

Friz (Karl) : *Die Stimme der Ostkirche*. Evangelisches verlagswerk, Stuttgart, 1950; 1 vol. cart. 175 pp.

Granger (Mgr) : *Avec Marie, Mère de Jésus*. Spes, Paris, 1950; 144 pp.; 140 fr.

Guillard (chan. E.) : *Sainteté et apostolat*. Imprimerie Pacteau, Luçon, 1950; 304 pp.; 240 fr.

Hostachy (Victor) : *Le lis de la Martinique : Mère Marie de la Providence, fondatrice des Sœurs dominicaines de Notre-Dame de la Délivrande*. Éd. Monastère Notre-Dame de la Délivrande, Grenoble, 1949; 386 pp.

Hulin (C. J. M.) : *Marie Chavigny*. Bonne Presse, Paris, 1950; 62 pp.; 125 fr.

Kerkhofs (Mgr L. J.) : *Notre-Dame de Banneux*. Études et documents, Casterman, Tournai, 1950; 192 pp., 61 pp. d'illustrations en hélio; 450 fr.

Letourneulx (J., S. J.) : *Et forain avec les forains : le R. P. Haguenin, S. J., aumônier national des forains*. Alsatia, Paris, 1950; 210 pp.

Lhoste-Lachaume (Pierre) : *Réhabilitation du libéralisme*. Sedif, Paris, 1950; 376 pp.; 480 fr.

Le Livre de la Sagesse, trad. par le chan. Osty. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1950; 115 pp.; 210 fr.

Louis-Lefebvre (M.-Th.) : *Le silence de Catherine Labouré*. Préface de L. Chaigne. Desclée de Brouwer, Paris, 1950.

Masseron (Alexandre) : *Assise*. Éd. franciscaines, Paris, 1950; 185 pp.; nombr. illustrations en hélio.

Meletios (Archimandrite) : *Comment l'Église de Grèce réalise son renouvellement spirituel. « L'apostoliki Dhiakona »*. 7, rue Georges-Bizet, Paris, 1950; 15 pp.

Mongour (R. P.) : *A tous les enfants de France, Dominique, un saint de votre âge*. Spes, Paris, 1950; 110 pp.; 115 fr.

Porter (Fernand, O. F. M.) : *L'institution catéchistique au Canada : deux siècles de formation religieuse, 1633-1833*. Éd. franciscaines, Montréal, 1950; 332 pp.; 16 illustr.

Rebours (Jean) : *Messe et vie*. Librairie Paillard, Paris, 1950; 20 pp.; 30 fr.

Silone (Ignazio) : *Le grain sous la neige*. Grasset, Paris, 1950; 565 pp.

Steinmann (Abbé J.) : *Daniel*. Coll. « Témoins de Dieu ». Éd. du Cerf, Paris, 1950; 182 pp.; 220 fr.

Thomas (Jacques-François) : *La querelle de l'Unigenitus*. Presses Universitaires de France, Paris, 1950; 260 pp.; 660 fr.

Tilitcheeff (Dr) : *Essai sur la théorie psychologique de la vie. Bio-psychologie et médecine*, Préface du Dr M. Renaud. Vigot frères, éd., 23, rue de l'École-de-Médecine, Paris, 1950; 120 pp.

La valeur religieuse des religions païennes. Union missionnaire du clergé, Québec, 1950; 231 pp.

Verge du Taillis (O.) : *Chroniques de l'Abbaye royale de Maubuisson, 1236-1798*. Librairie académique Perrin, Paris, 1950; 252 pp.

Vers la quatrième année jubilaire. Publications Cristiandad, Barcelone; 140 pp.

Villaret (Émile, S. J.) : *Congrégations de la Sainte Vierge*. I : *Esquisse générale*. II : *La vie de la congrégation*. III : *Le directeur*. Secr. central des congrégations mariales, Rome, Borgo S. Spirito, 5, 1950; 98 pp., 210 pp., 90 pp.

Wunderlh (Georg) : *Der religiöse Akt als Seelisches Problem*. Verlag Fernand Schöningh, Wurzburg, 1948; 36 pp.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 4e trimestre 1950. — Impr., no 52[illegible]